

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050151

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
2. BAND · 1922

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ROMANO GUARDINI
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 2. Bandes · 1922 (1922 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1973 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1973

ISBN 3-402-09127-5

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Geschichtliche Aufsätze:	
Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis von A. Baumstark	1
Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien von Odo Casel O. S. B.	18
Unbekannte und bekannte Reichenauer Sakramentarfragmente aus dem 9. Jahr- hundert von Alban Dold O. S. B.	39
Une exposition de la messe ambrosienne von André Wilmart O. S. B.	47
Systematische Aufsätze:	
Tag und Nacht in den Ferialhymnen von Thomas Michels O. S. B.	68
Offizium und Messe der heiligen Jungfrauen von Odo Casel O. S. B.	74
Miszellen:	
Zur Feuerweihe von Odo Casel O. S. B.	90
Die Liturgie des sog. Eusebios von Alexandria von A. Baumstark	91
Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia von demselben	92
Quam oblationem von Odo Casel O. S. B.	98
Zur Datierung des Sacramentarium Leonianum von Hans Lietzmann	101
Ein merkwürdiges Sakramentarfragment aus Clm 15815 von Alban Dold O. S. B.	102
Die Präfation der Palmenweihe von Odo Casel O. S. B.	107
Literaturbericht 1921—1922:	
Allgemeines von Odo Casel	111
Beziehungen zur Religionsgeschichte, besonders des alten Orients und der hellenistisch-römischen Antike von demselben	120
Beziehungen zum jüdischen Kulte von Mat. Wolff O. S. B.	127
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel O. S. B.	127
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer	136
Liturgische Musik des Abendlandes von Gregor Böckeler O. S. B.	157
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von A. Baumstark	163
Liturgiegeschichte der neueren Zeit von Alex. Schnütgen	171
Nachrichten	185
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	187

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Anderseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

GESCHICHTLICHE AUFSÄTZE

Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis.

Von Anton Baumstark (Bonn).

Daß in der römisch-abendländischen Karfreitagszeremonie der *Adoratio crucis* der im frühchristlichen Kultus Jerusalems schon am Ausgang des 4. und sicher noch während des 5. Jahrh. geübte Brauch einer liturgischen Verehrung der dortigen großen Kreuzreliquie fortlebt, ist eine Erkenntnis, der angesichts der von jenem Brauche gegebenen Schilderung der Aetheria¹ niemand sich verschließen kann, niemand auch sich zu verschließen versuchte. In welchem Verhältnis zum Osten dabei näherhin die Liturgie des Westens auch nach ihrer textlichen Seite hin steht, ist ohne weiteres allerdings nicht leicht zu bestimmen.

Das palästinensische Urbild der Zeremonie hatte eine entsprechende Ausgestaltung zur Zeit der abendländischen Pilgerin überhaupt noch nicht erfahren, da diese von irgendwelchen Gesangs- oder Gebets-texten, welche die liturgische Handlung des Kusses der Reliquie durch die an ihr vorüberziehende Gemeinde begleitet hätten, nichts weiß. Ein gleiches Schweigen des altarmenischen Lektionars, in dessen Rubriken sich der hierosolymitanische Lokalkult etwa des zweiten Viertels des 5. Jahrh. spiegelt², läßt erkennen, daß auch damals die Entwicklung noch nicht weiter fortgeschritten war. Das durch Kekelidze bekannt gemachte georgische Kanonarion³, dem eine Gestaltung zugrunde liegt, welche der Gottesdienst Jerusalems unmittelbar nach der arabischen Eroberung erreicht hatte, kennt die Kreuzesverehrung am

¹) Kap. 37 § 1—4 (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VII* S. 88 f.).

²) F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum. Being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church*. 1905. S. 521. Über die Datierung der Urkunde bzw. ihrer Grundlage vgl. meine Ausführungen *Or. Christ. N. Serie I* S. 62—65 bzw. *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*. 1921 (*Liturgiegeschichtl. Forschungen*, Heft 3) S. 137 ff.

³) K. S. Kekelidze, *Jerusalem Kanonar des 7. Jahrhunderts* (Russisch). Tiflis 1912. Eine Übersetzung der hier in Betracht kommenden Partie: Tb. Kluge-A. Baumstark, *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert*. *Or. Christ. N. Serie V* S. 201—233. Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen* S. 189 ff.

Karfreitag überhaupt nicht mehr¹. Wesenhaft an den Besitz der großen Kreuzreliquie geknüpft, war diese vom Persersturme des Jahres 614 bis zur Wiedergewinnung des Heiligtums durch Kaiser Heraklios notwendig in Wegfall gekommen und ist offenbar nach der letzteren nicht wiederbelebt worden². Auch eine Verehrung des heiligen Kreuzesholzes, die in Konstantinopel der gallische Pilger Arkulf etwa zwischen 664 und 682 vielmehr an allen drei letzten Tagen der Karwoche durch Hof und Klerus geübt sah³, hat keine dauernde Bedeutung gewonnen, sondern scheint späterhin auf den nach der Zeremonie benannten festlichen Mittfastensonntag, die *κυριακή τῆς σταυροπροσκυνήσεως*, verlegt worden zu sein. So bietet denn aus dem Orient im Gegensatze zum griechisch-orthodoxen nur der westsyrische Ritus der Jakobiten ein unmittelbares Vergleichungsmaterial zu den liturgischen Texten der abendländischen Karfreitags-*Adoratio*. Auch von der Gegenseite ergeben sich Schwierigkeiten dadurch, daß wenigstens auf Grund der bislang erschlossenen Quellen ein klarer Einblick in die Entwicklung des römischen Rituals selbst sich nicht gewinnen läßt⁴.

Immerhin kann trotz dieser wenig günstigen Sachlage ein Zusammenhang sehr wohl konstatiert werden, in welchem mit dem Orient mehr oder minder alle Gesangstexte noch der heutigen römisch-abendländischen Feier stehen. Als morgenländischer Import erweist sich ohne weiteres zunächst der Gesang des liturgischen Trishagions. Nach legendarischer Überlieferung in Konstantinopel heimisch und hier

¹) Vgl. *Or. Christ.* N. Serie V S. 225 Ak. 9.

²) Ersetzt wurde sie damals wohl durch eine entsprechende Zeremonie am 14. September, dem nun zum überragenden Range des Festes der *ὑψώσις* der wiedergewonnenen Reliquie aufrückenden ursprünglich zweiten Tage der achttägigen Gedächtnisfeier der *ἐγναλνία* der konstantinischen Bauten am Hl. Grabe. Auch diese hat rasch eine Übertragung nach Rom erfahren, wo wir ihre Geschichte bis in die Zeit Sergius' I. (687—701), des auf Sizilien geborenen Sprossen einer aus Antiocheia stammenden Familie, zurückzuverfolgen vermögen.

³) Vgl. Adamnanus, *De locis sanctis* III Kap. 3 (P. Geyer a. a. O. 287 Z. 2—18).

⁴) Eine genaue Beschreibung des Ritus mit Angabe der einzelnen Texte eines reicher entwickelten Bestandes bieten erst der *Ordo Romanus vulgatus* (*Maxima Patrum Bibliotheca*. Lyon 1677. XIII S. 692 f.), und aus der ersten Hälfte des 12. Jahrh. für den speziellen Brauch der Lateranbasilika deren Bernhardscher *Ordo* (L. Fischer, *Bernhardi Cardinalis et Lateran. Eccl. Prioris Ordo officiorum Eccl. Lateran.* 1916, 55 ff.). Von den *Ordines* Mabillons verweisen XI 42 und XII 13 (§ 29), der *Liber pollicitus* des Kanonikus Benedictus an Guido de Castello, späteren Papst Coelestin II. (1143—1144), und die Schrift *De consuetudinibus et observantiis* usw. des Kardinals Cencio Savelli, späteren Papstes Honorius III. (1216—1227), (*Musei Italici Tomus II* S. 138. 182 = Migne P. L. LXXVIII Sp. 1040. 1076) durch die Wendungen: *sicut in Libro scriptum est* bzw. *sicut in Ordine continetur* leider auf eine andere Quelle. Das außerrömische Material bei Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus. Lib. IV. Cap. 23* (Ausgabe: Antwerpen 1737. III Sp. 374—395) ist für die Entwicklung des stadtrömischen Brauches nur mit größter Zurückhaltung verwendbar.

unter Proklos (434—446) der Liturgie eingefügt, behauptet das Stück nicht nur in der Vormesse aller orientalischen Riten eine feste Stelle vor oder zwischen den biblischen Lesungen, sondern hat in ihnen ebenso allgemein eine in allen selbständigen Teilen desselben sich wiederholende Verwendung im kirchlichen Tagzeitengebet erfahren. Die Zulässigkeit seiner Erweiterung durch die Worte: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς vor ἐλέησον ἡμᾶς, die Petrus der Walker (463—486) in Antiocheia einfuhrte, ist im Zeitalter der christologischen Dogmenkämpfe heiß umstritten worden. Eine noch weit reichere Farcierung des Textes war nach Ausweis von Papyrus- und verwandten Denkmälern in Ägypten frühzeitig beliebt. In die bodenständige Meßliturgie Galliens hatte das orientalische Gesangstück nach der Erklärung des angeblichen Germanus von Paris im griechischen Original und an der nämlichen Stelle Eingang gefunden, die es in der voranaphorischen Liturgie des Ostens einnimmt. Nur in lateinischer Übersetzung zeigen es der zweiten Art seiner morgenländischen Verwendung entsprechend die *Preces* der römischen Prim. Wenn es demgegenüber in der Karfreitagsliturgie in Übersetzung und Urtext auftritt, so verstärkt dieser Umstand noch den Eindruck unmittelbarsten Zusammenhangs mit dem Osten. Weiterhin scheint aber speziell in das Gefüge des Passionsgottesdienstes einer liturgischen Kreuzesverehrung das jubelnde Dreimalheilig nur mit der monophysitischen Erweiterung zu passen. Und naturgemäß mit dieser erscheint das Trishagion denn auf orientalischem Boden im Rahmen eines syrischen Kreuzverehrungs-Ordo des jakobitischen Ritus, der durch St. Borgia im Anhang einer Schrift über das vatikanische Silberkreuz des Kaisers Justinus II. veröffentlicht wurde¹. Dreimal wird hier das Stück von vier Priestern bzw. Diakonen gesungen, welche das nach einer Prozession auf einem Sessel niedergelegte Kreuz umstehen. Jedesmal genuflektieren die Sänger bei den Worten: „der du für uns gekreuzigt wurdest, erbarme dich unser“. Dann schließt unmittelbar unter Vortrag einer mehrstrophigen Dichtung sich die Verehrung und der Kuß des Kreuzes durch die übrigen Diakone und die Gemeinde an. Die Analogie zu der dreimaligen Kniebeugung des *Ecce lignum crucis*, zu dem auch im Abendland dreimaligen Gesang des Trishagions und zu der Stellung, den es wenigstens dem zweiten Teile der Improperien gegenüber einnimmt, springt in die Augen. Von vornherein gewinnt es die höchste Wahrscheinlichkeit, daß in dem heutigen römischen Ritus der *Adoratio crucis* nach seiner textlichen Seite ein orientalisches Vorbild nachwirkt, das seinerseits seine maßgebliche Ausgestaltung in einem Augenblick erfuhr, in welchem das betreffende kirchliche Zentrum des Ostens der monophysitischen Sphäre angehörte.

¹) *De cruce Vaticana ex dono Justinii Augusti in Parasceve maioris hebdomadis publicae venerationi exhiberi solita commentarius*. Rom 1779, S. XX f.

Ich sage nicht schlechthin, daß ein solches Vorbild unserem Ritus zugrunde liegt. Denn der Gesang des Trishagions fehlte gleich demjenigen irgendwelcher Improperien noch deutlich in derjenigen Gestalt des römischen Rituals, welche der *Ordo Romanus I*¹ kennen lehrt. Gleichfalls jener Gestalt nach fremd war die mit Ps. 66 verbundene Antiphon *Crucem tuam* usw. Auch sie ist eine Anleihe beim Orient, über deren Charakter ein Zweifel keinen Augenblick lang möglich ist. Man vergleiche den lateinischen Text mit einem griechischen Troparion, das vom alten Typikon der Anastasis für Kar- und Osterwoche² zum Anfang des Orthros, vom heutigen griechischen Ritus³ zu demjenigen der Tageshoren, des Apodeipnon und des Mesonyktikon der Osterwoche angesetzt wird, bzw. mit der koptischen Übersetzung, in der eine leicht abweichende Rezension desselben als Bestandteil ägyptischer Morgenliturgie vor dem Offizium der sog. Theotokia wiederkehrt⁴:

*Crucem
tuam adoramus Domine
et sanctam resurrectionem
tuam laudamus et glori-
ficamus.*

*Ecce enim propter lignum
venit gaudium in uniuerso
mundo.*

Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεα-
σάμενοι, * προσκυνήσωμεν
ἅγιον Κύριον, * Ἰησοῦν τὸν
μόνον ἀναμάρτητον. * Τὸν
σταυρόν σου, Χριστέ, προσκυ-
νοῦμεν * καὶ τὴν ἁγίαν σου
ἀνάστασιν * ὑμνοῦμεν καὶ
δοξάζομεν. * σὺ γὰρ εἰ θεὸς
ἡμῶν * ἐκτός σου ἄλλον οὐκ
οἶδαμεν, * τὸ ὄνομά σου ὀνο-
μάζομεν. * Δεῖτε πάντες οἱ
πιστοὶ προσκυνήσωμεν *
τὴν τοῦ Χριστοῦ ἁγίαν Ἀνά-
στασιν * ἰδοὺ γὰρ ἦλθε διὰ
τοῦ σταυροῦ * χαρὰ ἐν ὅλῳ
τῷ κόσμῳ. * Διὰ παντός
ἐδλογοῦντες τὸν Κύριον *
ὑμνοῦμεν τὴν ἀνάστασιν
αὐτοῦ. * σταυρόν γὰρ ὑπο-
μείνας δι' ἡμᾶς, * θανάτῳ
θάναντον ὤλεσεν.

Wir sehen die Auferste-
hung des Christus und beten
den heiligen Jesus, den
Christus, an, der allein ohne
Sünde ist. Wir beten dein
Kreuz an, o Christus, wir
loben deine Auferstehung.
Denn du bist unser Gott und
außer dir kennen wir keinen.
Auf alle, ihr Gläubige, und
beten wir an die Aufer-
stehung des Christus. Denn
durch das Kreuz kam Freude
aller Welt. Wir preisen den
Herrn zu jeder Zeit und loben
seine Auferstehung. Denn
er fesselte und zerrieb den
Tod durch seinen Tod.

Es leuchtet ein, daß der lateinische Text die nur auszügliche Übersetzung des griechischen oder aus einer Vollübersetzung desselben

¹) 6 (§ 35) bzw. Appendix 3 (§ 8) (*Musei Italici Tomus II* S. 23. 35 = Migne P. L. LXXVIII Sp. 954. 963). Noch altertümlicher ist hier offenbar der durch G. B. de Rossi ans Licht gezogene Ordo der Einsiedler Hs 326 (*Inscriptiones christianae Urbis Romae* II 1, S. 34 bzw. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*. ³Paris 1903. S. 482 f.), während der durch Duchesne bekannt gewordene Ordo von St.-Amand 3 (*Origines*³ S. 468) nur ein nichtssagendes *et adorant sanctam crucem* bietet.

²) A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυλογίας*, II. Petersburg 1894. S. 205. 214. 223. 230. 238. 246. Über Bedeutung und Alter dieser Urkunde vgl. meinen Aufsatz über *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde*, Or. Chr. V S. 227—289.

³) Vgl. *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον*. Ausgabe: Athen 1902. S. 7.

⁴) Ausgabe R. Tukis S. 20.

ausgehoben oder endlich Wiedergabe eines älteren Kernes ist, der in dem griechischen erweitert wäre. Das dritte wird indessen jeder Kenner der Stilistik griechischer liturgischer Poesie ausschließen. Denn ihr entspricht ein Abschluß bei κόσμῳ schlechterdings nicht. Der also in der einen oder anderen Weise der Antiphon zugrunde liegende Volltext des Troparions bot dabei, wenn anders es sich hier nicht um bloße Freiheiten des Lateiners handelt, höchstens zwei nachweisliche Varianten gegenüber dem überlieferten: *Κύριε* für *Χριστέ* und *ξύλον* für *σταυροῦ*. Er stand ihm, falls er in den in lateinischer Wiedergabe nicht vorliegenden Partien sich mit ihm deckte, also noch näher als — in der Schlußpartie — der koptische bzw. dessen Vorlage. In diesem Falle ist denn aber auch die lokale Provenienz des ganzen Stückes nicht zweifelhaft. Für Jerusalem würde zwar das Anastasis-Typikon noch nichts beweisen, da der altpalästinensische Ritus in ihm schon sehr stark mit byzantinischen Elementen durchsetzt ist. Aber schon ein gleichmäßig auf die orthodoxe byzantinische und die monophysitisch-ägyptische Welt sich geltend machender Einfluß kann nur von Jerusalem ausgehen. Eine sehr deutliche Note lokaler Art scheint mir vollends in den Worten anzuklingen: *προσκυνήσωμεν τὴν τοῦ Χριστοῦ ἁγίαν Ἀνάστασιν*. Sie dürften nämlich nicht von dem Ereignis der Auferstehung des Herrn, sondern von dem Gebäude der *ἁγία Ἀνάστασις*, der offiziell so genannten konstantinischen Grabesrotunde, reden, der wie der Kreuzesreliquie oder — richtiger vielleicht — dem Siegeszeichen des auf dem Golgathafelsen aufragenden gemmengeschmückten Edelmetallkreuzes der Ostergruß der Proskynese gelten soll. Denn nur einer Person oder einem Gegenstande, nicht einem Ereignis kann diese erweisen werden, nur vor etwas gegenwärtig im Raume Sichtbarem oder als sichtbar Gedachtem, nicht vor etwas, das in mehr oder weniger entfernter Zeit geschah, kann man sich zur Erde niederwerfen. Ähnliche Lokalangaben begegnen in liturgischen Texten hierosolymitanischer Herkunft ja auch anderwärts.

Das nächste Gegenbeispiel bietet aus der sonntäglichen Oktoëchos ein Troparion der 3. Ode des Joannes „dem Mönch“ d. h. dem Damaszener beigelegten *Κανὼν σταυροαναστάσιμος* des 3. Tones¹: *Ἵνα πάντες, οἱ πιστοί, * τὸ ζωοδόχον Μνῆμα σὲ προσκυνοῦμεν, * τέθαιπται ἐν σοὶ * καὶ ἐγήγερται Χριστός, * ὁντως ὁ Θεὸς ἡμῶν*.

Aus derselben Quelle kann ferner auf ein Vesper-Sticheron des 1. Tones aus der Reihe der *Ἀνατολικά* verwiesen werden²: *Τῷ ζωοδόχῳ σου τάφῳ * παρεσιῶτες οἱ ἀνάξιοι * δοξολογίαν προσφέρομεν * τῇ ἀφάτῳ σου εὐσπλαγχνίᾳ, * Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν* usw., oder auch ein solches des 8. Tones, das mit seiner Anrede an die Sionkirche auf die Szene

¹) Παρακλητικὴ ἦτοι Ὁκτώηχος ἡ μεγάλη. Rom 1895. S. 194.

²) a. a. O. S. 3.

Jo. 20, 19—23 anspielt¹: Χαῖρε, Σιών ἁγία, μήτερ τῶν ἐκκλησιῶν * Θεοῦ κατοικητήριον * σὺ γὰρ ἐδέξω πρώτην * ἄφρουν ἁμαρτιῶν * διὰ τῆς ἀναστάσεως.

Ein besonders schlagender Beleg der Sache bleibt endlich immer aus dem Karfreitags-Triodion des Kosmas das zweite Troparion der 5. Ode²: Πυφθέντες πόδας * καὶ καθαρθέντες * μυστηρίου μεθέξει * τοῦ θείου νῦν, Χριστέ, σοῦ * οἱ ὑπηρέται * ἐκ Σιών * Ἐλαιῶνος μέγα πρὸς ὄρος * συνανήλθον * ὑμνοῦντές σε, φιλάνθρωπε.

Man wird nunmehr unbedenklich Jerusalem auch als das orientalische Zentrum ansprechen dürfen, das in einer Zeit der Herrschaft des monophysitischen Gedankens das Vorbild für die Verwendung des Trishagions im römischen Ritual der *Adoratio crucis* schuf. Palästina ist ja im späteren 5. Jahrh. d. h. gerade in derjenigen Zeit, welche für die maßgebliche Ausbildung einer Wortliturgie der hierosolymitanischen Kreuzesverehrung in Betracht kommt, trotz Juvenalis eine eigentliche Hochburg jenes Gedankens geblieben. Es genügt an den Anekdotenschatz der *Πληροφορίαι* des Joannes Ruphos zu erinnern³.

Es könnte sich nahelegen, einem damit schon recht bestimmt sich abzeichnenden hierosolymitanischen Einschlage als bodenständig römisch gegenüberzustellen, was als Textbestand des römischen Rituals durch den *Ordo Romanus I* bezeugt wird⁴. Es ist dies in Verbindung mit dem als Antiphon in alter Weise nach jedem Verse wiederholten *Ecce lignum crucis* usw. eine Rezitation des 118. Psalms. Gerade für jene Antiphon ist jedoch bereits ein wenigstens literarisches Parallelenmaterial im Osten aufgezeigt worden⁵, und die Rezitation des Ἀωμος erweist sich mittelbar als auch orientalischem Brauche entsprechend.

Die Hs *Vat. gr. 771* bietet mit der einleitenden Rubrik: καὶ προτιθεται ὁ τίμιος σταυρὸς καὶ προσκυνοῦντες ψάλλομεν τὸν ἀλφάβητον τοῦτον eine mit den Worten: Ἀρχοντες Ἐβραίων beginnende Dichtung von 24 durch alphabetische Akrostichis zusammengehaltenen vierzeiligen Strophen in der liturgischen Einrichtung, daß hinter je einer Strophe

¹) A. a. O. S. 616.

²) Bei A. Papadopoulos-Kerameus a. a. O. S. 138 bzw. *Τριώδιον*-Ausgabe: Athen 1901. S. 408.

³) Über diese vgl. meine *Geschichte der syrischen Literatur*. 1922. S. 184.

⁴) Vgl. oben S. 4 Ak. 1. Der Einsiedler *Ordo* läßt vielmehr Ps. 118, und dies ist gewiß das mindestens für Rom Ältere, auf dem Prozessionswege vom Lateran nach S. Croce und zurück gesungen werden.

⁵) Durch C. Weymann im *Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* XL S. 180 f. In Betracht kommen das Gebet des Makarios in der Kreuzauffindungslegende nach den auf diejenige des Gelasios von Kaisareia zurückgehenden Kirchengeschichten des Rufinus X 8 § 9 (*lignum beatum, in quo salus nostra pendit*) und des Gelasios von Kyzikos III 7 § 5 (τὸ μακάριον ξύλον ἐν ᾧ ὁ σωτὴρ πάντων τῶν ἀνθρώπων, μαλιστα πιστῶν, Χριστὸς καθελώθη σαρκί) und *Orac. Sibyll.* VI 26: ὦ ξύλον, ὃ μακάριστον, ἐφ' ὃ θεὸς ἐξετανύσθη.

der Reihe nach einer der Verse 1—9, 73—80 und 132—138 des 118. Psalms eingeschoben wird¹. Daß das nichts anderes bedeutet als das Rudiment eines ehemaligen vollständigen Vortrages des Psalms in Verbindung mit dieser Dichtung liegt für jeden auf der Hand, der die Entwicklung vom Vollvortrag zum Vortrag nur mehr einiger *στίχοι* kennt, den im Rahmen des Kanons, bei den Psalmen 148—150 des Orthros und 140. 151. 129. 116 der Vesper die Rezitation des biblischen Textes im kirchlichen Tagzeitengebet des griechischen Ritus genommen hat. Was nun in der vatikanischen Hs zu uns redet, ist näherhin offenbar italogriechischer Karfreitagsbrauch. Man könnte also schließlich versucht sein, hier eine Beeinflussung vielmehr griechischer Liturgie durch eine von Hause aus stadtrömische Sitte einer die Kreuzverehrung begleitenden Rezitation des 118. Psalms zu vermuten. Allein eine solche Vermutung wäre nachweislich falsch. Die 9+8+7 als *στίχοι* verwandten Verse des Psalms entsprechen nämlich den Anfängen der drei *στάσεις*, in welchen dieser bei seiner liturgischen Verwendung nach griechischem Ritus zerfällt. Diese *στάσεις*-Einteilung ist aber der römischen Liturgie immer fremd geblieben. Umgekehrt beruhte also schon die altrömische Psalmodie der *Adoratio crucis* auf orientalischer Kultüberlieferung, die mit der Zeremonie der Kreuzverehrung selbst die hier, wie sehr oft, der byzantinischen gegenüber alten Besitz besser festhaltende italogriechische Tradition treuer bewahrte.

Dem römischen Ritual der *Adoratio crucis* selbst war die Rezitation des 118. Psalms bereits im späteren Mittelalter fremd geworden. Im Gegensatze zu dem kurz vor 1145 hinaufweisenden *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis* des Priors Bernhard² kennen der gegen Ende des 13. Jahrh. entstandene *Ordo Romanus XIV* des Kardinals Giacomo Gaëtani³ und der von Bischof Petrus Amelli von Sinigallia rund ein Jahrhundert später verfaßte *Ordo Romanus XV*⁴ sie nicht mehr. Nur eine Verwendung von Ps. 118, 1 als dreimal wiederholter *Versus* zum *Ecce lignum crucis* ist, wie schon durch den *Ordo Romanus vulgatus* bezeugt, so auch späterhin wenigstens außerhalb der Stadt Rom vielfach in Übung geblieben⁵, und bis auf die Gegenwart hat der ambrosianische Ritus Mailands von der alten Psalmodie ein sich auf die

¹) Hgeg. von J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata* I. Paris 1876. S. 482—484. Vgl. über die fragliche Rubrik und die Vortragsweise S. 481.

²) Hgeg. von L. Fischer S. 57. Doch ist schon hier wohl nur mehr an eine Verwendung von Ps. 118, 1 als *Versus* zu denken.

³) Kap. 93 (*Musei Italici Tomus II* S. 368 = Migne *P. L.* LXXVIII Sp. 1216).

⁴) Kap. 77 (*Musei Italici Tomus II* S. 493 = Migne *P. L.* LXXVIII Sp. 1318 f.).

⁵) Vgl. das außerrömische Material Martènes nach S. 2 Ak. 4 und des weiteren z. B. Fr. Ahrens, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche*. 1908, 51 ff. J. Friesen, *Liber agendarum ecclesie et dioecesis Sleszwicensis*. 1918, 118—126. Der Psalmvers findet sich sodann beispielshalber auch noch in den Drucken des *Missale Trevirense* vom Jahre 1577 und des *Missale Herbipolense* vom Jahre 1613.

vier ersten Oktonare VV. 1—32 erstreckendes Rudiment bewahrt¹. Aber deutlich knüpft an sie doch und zwar unter fortgesetzter Beeinflussung vom Osten her die weitere Entwicklung auch auf römischem Boden an. Wir sahen soeben, wie italogriechischer Brauch mit dem alphabetischen Psalm eine durch alphabetische Akrostichis charakterisierte Dichtung verknüpfte. Das beruhte einerseits zweifelsohne auf entsprechender Gepflogenheit schon des vorbyzantinischen Orients. Denn jene Dichtung erweist sich nach Form und Inhalt als eine uralte Erscheinung, welche der vor allem durch einige ägyptische Papyri vertretenen Sphäre von Vorstufen der vollentwickelten Kontakienpoesie des 6. Jahrh. angehört². Sie bindet zwar durch die alphabetische Akrostichis, wie jene, die Strophen, nicht mehr, wie das ägyptische Material, die einzelnen Verse, kennt aber noch nicht das einleitende Kukulion, ja sogar noch nicht einmal den bei einer der ägyptischen Nummern schon vorhandenen Refrain, d. h. sie hat noch nicht den maßgeblichen Einfluß der aramäischen *Sôg(h)î(h)â*-Poesie erfahren³. Andererseits kann es nun aber auch schlechterdings nicht auf Zufall beruhen, wenn auch im Abendland eine formal genau entsprechende lateinische Dichtung mit alphabetischer Strophenakrostichis bei der Verehrung des Kreuzes am Karfreitag gesungen wurde. Dies war nämlich mindestens in der Liturgie des spanischen Westgotenreiches der Fall mit einem Hymnus *Ab ore uerbum prolatum*, bei dem eine zum Zwecke responsorischen Vortrages nach Art noch eher einer syrischen *Ônit(h)â* als eines griechischen Kukulion vorausgeschickte, außerhalb der Akrostichis stehende *Versus*-Strophe den Eindruck einer durch und durch von Orientalischem herkommenden Erscheinung vervollständigt⁴. Ich bezweifle aber sehr stark, daß der Gebrauch dieses Liedes wirklich ursprünglich auf die westgotische Liturgie beschränkt gewesen sei. Auffallend ist nämlich die weitgehende Verwandtschaft, die es nach Inhalt und Gesamtintonation mit dem *Pange lingua gloriosi lauream certaminis* des Venantius Fortunatus aufweist, das in

¹) *Missale Ambrosianum ex decreto Pii IX P. M. restitutum jussu SS. D. N. Leonis PP. XIII recognitum Andreae Caroli Ferrari archiepiscopi auctoritate editum. Editio Typica.* Mailand 1902. Anhang (*Repertorium*) S. 24.

²) Es sind dies der große Hymnus Amherst-Papyri I Nr. 2 (Grenfell-Hunt, *The Amherst Papyri*. London 1900. I S. 23—28), das Bruchstück Pap. Berolin. 8299 (C. Schmidt-W. Schubart, *Altchristl. Texte* = *Berliner Klassikertexte*. Heft 6. Berlin 1910. S. 125 f.) und der Weihnachts- bzw. Epiphaniehymnus Pap. John Rylands Library 7 (Hunt, *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library Manchester*. Manchester 1911. S. 14).

³) Über die letztere vgl. jetzt meine *Gesch. d. syr. Literatur* 39 f., wo 39 Ak. 5 die einschlägige Spezialliteratur verzeichnet ist.

⁴) M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne*. Paris 1904, 105 ff. bzw. Kl. Blume, *Thesauri hymnologici Hymnarium. Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus H. A. Daniels und anderer Hymnenausgaben*. 1908 (*Analecta hymnica Medii Aevi*. LI) 82 ff.

der Funktion des westgotischen Abecedars für das römische Ritual durch die späteren mittelalterlichen Ordines bezeugt wird¹ und in ihr hier durch das Pianische Missale festgehalten wurde. Besondere Beachtung verdient dabei, daß hier der nichtalphabetische Hymnus des Galliers gleichfalls diesmal zu responsorischem Vortrage eingerichtet erscheint, die Rolle der syrischen 'Ônit(h)ā aber eine Strophe spielt, die von Hause aus als viertletzte dem Körper der Dichtung selbst angehörte. *Pange lingua* ist erst nachträglich für die liturgische Verwendung adaptiert worden, für welche *Ab ore uerbum* in sichtlich unmittelbarer Abhängigkeit von orientalischen Vorbildern von vornherein geschaffen war, d. h. aber doch wohl nichts anderes, als daß es nachträglich an dessen Stelle getreten ist. Der Verlauf der Dinge scheint folgender gewesen zu sein. Während Rom gemäß der spröden Haltung, die es grundsätzlich dem Hymnengesang gegenüber beobachtete, sich in älterer Zeit darauf beschränkte, als textliche Begleitung der *Adoratio crucis* vom Osten eine responsorische Rezitation des 118. Psalms zu übernehmen, wurde auf gallisch-spanischem Boden eine im Anschluß an diese Psalmodie vom Orient zur Entwicklung gebrachte liturgische Dichtung nachgebildet; der dabei geschaffene Text ist später zunächst wohl im merowingischen Gallien mit einem anderen vertauscht worden, und schließlich hat Rom, wie überhaupt, so auch bei der Karfreitagszeremonie, seine Liturgie dem Hymnengesang nicht länger zu verschließen vermocht und dabei naturgemäß den — wenn auch vielleicht nicht literarisch, so doch in seiner liturgischen Verwendung — jüngeren der beiden in Betracht kommenden Hymnen übernommen.

Führt somit eine Art formaler Entwicklungslinie von dem griechischen Ἀρχοντες Ἐβραίων zu dem Gebrauche des Venantius-Liedes in der abendländischen Karfreitagsliturgie, so berührt sich inhaltlich mit der griechischen Dichtung in den Improperien ein letztes für das römische Ritual erst durch die späteren Quellen bezeugtes Gesangstück der *Adoratio crucis*. Man lese, um die augenfälligsten Parallelen herauszugreifen, nur die beiden Strophen: Ὁξος ἐν τῷ σπύγγῳ * καὶ χολήν σε ἐπότισαν, * τὸν ἐν γῇ ἀνύδρῳ * ποταμοὺς ἀναβλύσαντα. — — — Χολήν ἐπότισεν * ὁ λαὸς ὁ παράνομος. * τὸν αὐτοῖς τὸ μάννα * ἐν ἐρήμῳ ὀμβρῶσαντα.

Dagegen halte man das römische: *Ego te pavi manna per desertum: et tu me cecidisti alapis et flagellis. Ego te potavi aqua salutis de petra: et tu me potasti felle et aceto*. Der Gedanke an einen irgendwie gestalteten literarischen Zusammenhang drängt sich unabweisbar auf. Einen markanten Unterschied bezeichnet es nur, daß der griechische Text den Herrn anredet, der lateinische ihn selbst

¹) So durch den *Ordo Romanus vulgatus*, den vierten Ordo bei Martène a. a. O. (Ausgabe: Antwerpen 1737. III Sp. 372 ff.) und die beiden Schriften des Gaëtani und Amelli.

redend einführt. Aber auch dieser letztere Zug war der Sphäre, aus welcher das griechische Stück hervorging, vollauf vertraut. In der gleichen vatikanischen Hs ist ein zweites griechisches Karfreitagsglied: *Ἐθήρευσάν με ἄνθρωποι* erhalten, das nun schon geradezu als Kontakion bezeichnet wird¹. In der Tat weist es bereits Kukulion und — einen recht umfangreichen — Refrain auf, steht aber insofern entwicklungsgeschichtlich sogar hinter *Ἀρχοντες Ἐβραίων* zurück, als die alphabetische Akrostichis hier nicht die Strophen, sondern noch ohne Berücksichtigung der strophischen Gliederung durchlaufend die einzelnen, dabei mehrfach allerdings selbst wieder aus zwei metrischen Kola bestehenden Verse des Liedes verbindet. Dieses ganze Gedicht ist nun aber eine einzige jeder erzählenden Einleitung entbehrende Klagerede des leidenden Heilands ganz nach Art der abendländischen Improperien. Nähere Inhalts- oder gar Ausdrucksp parallelen zu diesen fehlen ihm freilich dafür vollständig.

Solche finden sich des weiteren aber in frappantester Weise im Rahmen des Motivs der Christusklage in einer anderen Schicht griechischer Karfreitagspoesie, die nun im Orient selbst sich in tatsächlichem liturgischen Gebrauche erhalten hat und den weiteren Vorteil bietet, daß wir für ihre Entstehung einen ziemlich genauen *Terminus ante quem* anzugeben vermögen. Schon durch das georgische Kanonarium, d. h. rund auf die Mitte des 7. Jahrh., sind für den Lokalkult Jerusalems Gesänge bezeugt, die in der griechischen Karfreitagsliturgie heute als Stichera bzw. Troparia der sog. „Großen Horen“ fortleben. Ihre — von ihnen auch noch in der georgischen Urkunde bewahrte — ursprüngliche Funktion haben diese Gebilde monostrophischer Dichtung in Verbindung mit zugehörigen Psalmversen zwischen den Paaren alt- und neutestamentlicher Perikopen des Lesegottesdienstes gehabt, der als nach Verehrung der Kreuzesreliquie zwischen der sechsten und neunten Tagesstunde vor dem Golgathafelsen abgehalten schon von der Aetheria beschrieben wird². Unter ihnen befinden sich zwei nächstverwandte Texte, die im gegenwärtigen Zusammenhang von der höchsten Bedeutung sind: die Nummern 3, 8 und 12 der alten hierosolymitanischen Folge (= 1. Troparion der Sext, 2. Troparion der Non und 3. Troparion der Terz des byzantinischen Horen-Ritus)³. Ich stelle sie zu bequemem Vergleiche nebeneinander:

¹) Hgeg. von J. B. Pitra a. a. O. S. 484 ff.

²) Kap. 37 § 4—7 (P. Geyer a. a. O. S. 89).

³) A. Papadopoulos-Kerameus a. a. O. S. 151, 153, 150 bzw. *Τριψόδιον*-Ausgabe. Athen 1901. S. 419, 423, 417. Vgl. *Or. Christ.* N. Serie V. S. 226 Z. 4; 226 Z. 13 f.; 228 Z. 13 f.

Nr. 3.

Τάδε λέγει Κύριος τοῖς
 Ἰουδαίοις * Λαός μου, *
 τί ἐποίησά σοι, * ἥ τί σοι παρ-
 ηνώχλησα; * τοὺς τυφλοὺς
 σου ἐφώτισα, * τοὺς λε-
 προὺς ἐκαθαίρῃσα * ἄνδρα
 ὄντα ἐπὶ κλίνης ἀνωρθω-
 σάμην * λαός μου, * τί
 ἐλύπησά σε * καὶ τί μοι
 ἀντιπέδωκας; * ἀντὶ τοῦ
 μάννα χολήν, * ἀντὶ τοῦ
 ὕδατος ὄξος; * ἀντὶ τοῦ
 ἀγαπᾶν με * στανρῶ με
 προσηλώσατε * οὐκέτι σι-
 γω λοιπόν * καλέσω μου
 τὰ ἔθνη * κἀκεῖνά με δο-
 ξάσουσι * σὺν Πατρὶ καὶ
 Πνεύματι * κἀγὼ αὐτοῖς
 δωρήσομαι * ζωὴν τὴν
 αἰώνιον.

Nr. 8.

Ὅτε τῷ στανρῶ * προσή-
 λωσαν παράνομοι * τὸν
 Κύριον τῆς δόξης, * ἐβόα
 πρὸς αὐτοὺς * Τί ὑμᾶς
 ἐλύπησα, * ἥ ἐν τίνι παρ-
 ὤργισα; * πρὸ ἐμοῦ * τίς
 ἐρρύσατο ὑμᾶς ἐκ θλίψεως;
 * καὶ νῦν * τί μοι ἀντι-
 ποδίδοτε; * πονηρὰ ἀντὶ
 ἀγαθῶν * ἀντὶ στόλου
 πυρὸς * στανρῶ με προσ-
 ηλώσατε * ἀντὶ νεφέλης *
 τάφον μοι ὠρύξατε * ἀντὶ
 τοῦ μάννα * χολήν μοι
 προσηνέγκατε * ἀντὶ τοῦ
 ὕδατος * ὄξος με ἐποίησατε
 * λοιπόν καλῶ τὰ ἔθνη *
 κἀκεῖνά με δοξάσουσιν *
 σὺν Πατρὶ καὶ ἀγίῳ Πνεύ-
 ματι.

Nr. 12.

Ἐλκόμενος ἐπὶ σταυροῦ *
 οὕτως ἐβόας, Κύριε *
 Διὰ ποῖον ἔργον * θέλειτέ
 με φονεῦσαι, Ἰουδαῖοι *
 διὰ τοὺς παραλύτους ὑμῶν
 συνέσφιγξα; * διὰ τοὺς
 νεκροὺς ὡς ἐξ ὕπνου ἀνέ-
 στησα; * αἰμόρρουν ἰασά-
 μην; * Χαναναίαν ἠλεήσα;
 * διὰ ποῖον ἔργον θέλειτέ
 με φονεῦσαι, Ἰουδαῖοι; *
 ἀλλ' ὄψεσθε εἰς τὸν ἐκκεν-
 τᾶτε * Χριστόν, παρα-
 νόμοι.

Wörtlich bietet hier Nr. 3 mit seinem: *Λαός μου* usw. die auch in Nr. 8 mit: *Τί ὑμᾶς ἐλύπησα* usw. wenigstens anklingende Vorlage des lateinischen: *Popule meus, quid feci tibi: aut in quo contristauit te?* Von den Einzelmotiven der abendländischen Improperien kehren auch hier beidemal diejenigen des Mannas und des Quellwunders bzw. des Essigs und der Galle wieder, dazu dasjenige der Kreuzigung und in Nr. 8 dasjenige der Feuer- bzw. Wolkensäule. Neu ist in Nr. 3 die Bezugnahme auf die neutestamentlichen Wunder, die den ausschließlichen Inhalt von Nr. 12 bildet. Bemerkenswert ist auch im Vergleiche mit dem Stil des Improperientextes die starke Kürze des Ausdrucks, mit welcher wenigstens die alttestamentlichen Motive behandelt werden. Von vornherein leuchtet ohne weiteres ein, daß weder in Nr. 3 noch in Nr. 8 etwa die unmittelbare Grundlage der lateinischen Gesangstücke erblickt werden kann. Aber auch von den drei griechischen Stücken kann keines als von einem der beiden anderen abhängig betrachtet werden, so nahe sich auch Nr. 3 einerseits mit Nr. 8 und andererseits mit Nr. 12 berührt. Wohl ließe sich an und für sich Nr. 12 als eine verselbständigte weitere Ausführung der zu Anfang von Nr. 3 angeschlagenen inhaltlichen Note begreifen. Aber schon Nr. 8 wäre als eine direkte Variierung von Nr. 3 kaum verständlich. Vor allem aber ist es ganz allgemein undenkbar, daß in einer und derselben liturgischen Textschicht von so hohem Alter Stücke nebeneinander stehen sollten, die zueinander derartig im Verhältnis von Original und Weiter- bzw. Nachbildung stünden. Die engen Beziehungen der drei Texte zueinander lassen sich vielmehr nur aus gemeinsamer Abhängigkeit von einem älteren vierten erklären.

In der Tat ist in derjenigen Schicht monostrophischer liturgischer Poesie, der unsere Karfreitagsgesänge angehören, als eine geradezu charakteristische Erscheinung eine Wiederverarbeitung von Motiven der klassischen Kontakiendichtung frühbyzantinischer Zeit zu beobachten, die sich gelegentlich bis zu wörtlichen Entlehnungen steigert. Denkbar lehrreichste Beispiele der Sache liefert etwa das Offizium des letzten griechischen Vorfastensonntags, der *κυριακή τῆς Τυροφάγον*, das durch den Gedanken an die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradiese beherrscht ist. Eines der wundervollsten älteren Kontakien, die machtvolle Adamsklage *Τῆς σοφίας ὁδηγέ*¹ ist hier in den monostrophischen Gesangstücken der Vorvesper² in der fraglichen Weise ausgebeutet. Zweimal wird in den leichten Varianten: *Ἐλεῆμον οἰκτίρμον βοῶ σοι. Ἐλέησόν με τὸν παραπεσόντα* bzw. *Ἐλεῆμον, ἐλέησόν με τὸν παραπεσόντα* der Refrain des alten Liedes: *Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα* als Strophenschluß wieder verwendet. Das Motiv einer Bitte um Interzession des Paradieses für seinen bisherigen Bewohner und dasjenige eines Dialogs zwischen Adam und Gott, bei welchem dieser den Vertriebenen tröstet, werden aufgegriffen. Wie weit dabei die Abhängigkeit selbst des Wortlautes geht, mögen folgende Beispiele zeigen. Jene Bitte lautet in dem Kontakion u. a.: *Συνάληψον * παράδεις * τῷ κήτορι * πτωχέσαντι * καὶ τῷ ἡχῷ σοῦ τῶν φύλλων * ἰκέτευσον τὸν πλάστην, * μὴ κλείῃ σε.* Dem entspricht in einem der Vesper-Stichera: *Παράδεις πάντιμε — — — ἡχῷ τῶν φύλλων σου * Πλάστην τὸν τῶν ὄλων ἰκέτενε * τὰς πύλας ὑπανοῖξαι μοι.* In dem Kontakion redet Adam den verlorenen Gottesgarten an: *Παράδεις * πανάρετε * πανάγιε * πανόλβιε * δι' Ἀδὰμ πεφντευμένε * δι' Εὐὰν κεκλεισμένε.* In dem vorletzten, dem Tagesoffizium eigentümlichen Troparion der Vesper lautet demgegenüber die Interzessionsbitte: *Παράδεις ἁγίωτατε * ὁ δι' ἐμὲ πεφντευμένος * καὶ διὰ τὴν Εὐὰν κεκλεισμένος, * ἰκέτενε τῷ σὲ ποιήσαντι * καὶ μὲ πλάσαντι, * ὅπως τῶν σῶν ἀνθρώπων πλησθῇσωμαι.* Und in demselben Texte spricht Gott: *Τὸ ἐμὸν πλάσμα οὐ θέλω ἀπολέσθαι, * ἀλλὰ βούλομαι τοῦτο σῶζεσθαι,* wie er in dem Kontakion gesprochen hatte: *Οὐ θέλω οὐδὲ βούλομαι * τὸν θάνατον * οὐ ἔπλασα.*

Wie hier die Adamsklage, so ist offenbar in den drei Karfreitagsgesängen der „Großen Horen“ die Christusklage eines alten Kontakions in einer — für modernes Emplinden plagiatorischen Weise — verwertet, während von dem nämlichen Kontakion auch der lateinische Text der Improperien abhängt. Diese Lösung darf um so zuversichtlicher als die richtige angesprochen werden, da im Mittelalter in

1) J. B. Pitra a. a. O. S. 447—451 bzw. P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V.—VI. Jahrhunderts.* 1910 (Kleine Texte für theolog. u. philolog. Vorlesungen u. Übungen, 52/53) 16—20.

2) *Τριψόδιον*-Ausgabe: Athen 1901, 62 f.

unmittelbarem Zusammenhang mit den Improperien mehrfach ein Stück gesungen wurde, für das die Abhängigkeit von altbyzantinischer Kontakiendichtung außer Frage steht¹. Es ist dies die dabei gerne fälschlich dem hl. Ambrosius als Verfasser beigelegte „Antiphon“: *Vadis propitiator ad immolandum pro omnibus*, die früher als Responsorium der 2. Nokturn auch in der Matutin des Karfreitags eine Stelle hatte². Schon die Benediktiner der *Paléographie Musicale*³ haben hier die 17. Hauptstrophe von Romanos' Karfreitagskontakion *Τὸν οἱ ἡμᾶς σταυρωθέντα* als Grundlage erkannt, und meinerseits habe ich gezeigt, daß zwischen dieser griechischen Urquelle und dem lateinischen Texte das Mittelglied eines verlorenen Stückes monostrophischer griechischer Kirchendichtung gestanden habe⁴.

Im gegenwärtigen Falle war anscheinend das Verhältnis abendländischer Liturgie zur Kontakiendichtung ein noch engeres. Man nehme die drei mit dem Trishagion verbundenen Improperien-Absätze, auf deren Vortrag in Übereinstimmung mit dem *Ordo Romanus vulgaris* bis zur Einführung des Pianischen *Missale Romanum* die Liturgie mindestens nördlich der Alpen sich beschränkt zu haben scheint⁵:

Popule meus quid feci tibi: aut in quo contristavi te? Responde mihi. Quia eduxi te de terra Aegypti parasti crucem Saluatori tuo.

Quia eduxi te per desertum quadraginta annis: et manna cibavi te, et introduxi te in terram satis bonam: parasti crucem Saluatori tuo.

Quid ultra debui facere tibi et non feci? Ego quidem plantavi te, vineam meam speciosissimam: et tu facta es mihi nimis amara: aceto namque sitim meam potasti et lancea perforasti latus Salvatoris tuo.

Der jeweilige Abschluß mit *Saluatori tuo* berührt durchaus wie die Wiedergabe eines Kontakionrefrains *τῷ Σωτηρί σου*, dessen Kürze

¹) So in einem von Martène veröffentlichten Ordo aus Germigny des Prés (Ausgabe Antwerpen 1737. III Sp. 382) und in dem *Missale Herbipolense* vom Jahre 1613.

²) So nach dem durch J. M. Tomasi (*Opera omnia* ed. Vezzosi IV. Rom 1749. S. 1—170) bekannt gemachten Antiphonar B. 79 des Archivs von St. Peter.

³) V. Solesmes 1896. S. 4—9.

⁴) In dem Aufsätze über *Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum*. Katholik Jahrg. 1913. I S. 209—220.

⁵) So durchweg nach dem Materiale Martènes und in den übrigen S. 7 Ak. 5 bzw. S. 13 Ak. 1 namhaft gemachten Quellen, ferner z. B. im Domordinarius von Münster bei R. Stapper, *Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster im hohen Mittelalter*, 1916, 152 und in Drucken des *Missale Colonense* vom Jahre 1514 und noch 1780 oder des *Missale Fratrum Praedicatorum*, Lyon 1515 und Paris 1517. Dagegen nimmt wohl auf stadtrömischem Boden Gaëtani durch den Zusatz *cum toto improprio* hinter dem Zitat *Quid ultra debui facere* auf die Ego-Absätze des Pianischen Meßbuches Bezug, und entsprechend ist dann auch bei Amelli ein *et alias antiphonas, prout in Missali Romano continetur* zu verstehen. Unbekannt ist auch hier dieser zweite Abschnitt noch dem *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis*.

bis zu dem noch kürzeren *πρόσκαιρον* des Kontakions auf den Tod Johannes des Täufers¹ in nicht wenigen Romanosliedern Gegenbeispiele haben würde. Es könnte sodann im Rahmen einer größeren Dichtung ein griechisches Original des dritten Absatzes füglich nur als Einleitung an der Spitze einer Reihe von Vorwürfen d. h. es müßte vor dem Original des zweiten Absatzes gestanden haben. Bei einer Rückübersetzung ins Griechische würde sich nun statt des *Quid* ein *Ti*, statt des *quia* ein *Ὅτι* d. h. unter Voraussetzung jener Umstellung der Anfang zweier aufeinander folgender Strophen mit *T* und *O* ergeben. *ΤΟ<ῦ> ταπινοῦ* N. N.> ist aber die typische Form einer nicht mehr alphabetischen Akrostichis, mittels deren Romanos und andere Meister des klassischen Kontakions ihre Lieder zu signieren liebten. Ich möchte die Vermutung nicht für gewagt halten, daß der lateinische Text uns geradezu die Übersetzung des Kukulions und — nach Ausweis des merklich verschiedenen Umfangs der beiden Absätze allerdings offensichtlich mit einer Kürzung in der zweiten — diejenige der beiden ersten Hauptstrophen des alten Kontakions erhalten habe, von dem sich der oder die Dichter der Troparien *Τάδε λέγει, Ὅτε τῷ στανρῷ* und *Ἐλκόμενος* inspirieren ließ bzw. ließen.

Es wäre dies eine ohne irgendwelche erzählende Einleitung mit den Worten: *Λαός μου, τί ἐποίησά σοι*; anhebende Klagerede des leidenden Erlösers gewesen. Die Annahme einer solchen Dichtung wird durch das Gegenbeispiel des Liedes *Ἐθήρευσάν με ἄνθρωποι* vollauf gerechtfertigt. Man könnte sogar die Frage aufwerfen, ob nicht ein direkter literarischer Zusammenhang zwischen den beiden Gedichten in dem Sinne bestanden habe, daß der Dichter von *Λαός μου* das ihm in *Ἐθήρευσάν με* gegebene Schema der Christusklage mit den inhaltlichen Motiven der drei späteren Troparien und der lateinischen Improperien gefüllt hätte. Allein diese Frage ist zu verneinen, so sehr unstreitig das zu unterstellende Lied auf einer ungleich fortgeschrittenen formalen Entwicklungsstufe stand als das erhaltene. Entscheidend ist die Tatsache, daß wir einschlägige Motive bereits in dem umgekehrt im Vergleiche mit dem Kontakion *Ἐθήρευσάν με* noch altertümlicheren *Ἀρχοντες Ἐβραίων* festzustellen hatten. Denn vollends dieses könnte natürlich nicht von *Λαός μου* abhängig gedacht werden.

Wir sehen uns also über das letztere Lied hinaus noch auf eine ältere orientalische Behandlung des Gegenstandes gewiesen, die bereits das Motiv von Manna- und Quellwunder, Essig und Galle verwertete. Hier aber liegt dann sofort der Gedanke an eine syrische *Sôg(h)îl(h)â* nahe. Denn daß die aramäische *Sôg(h)îl(h)â*-Dichtung der griechischen Kontakienpoesie in einer strengeren Form das maßgebliche Vorbild einer Behandlung bestimmter inhaltlicher Stoffe geboten hat, die

¹) J. B. Pitra a. a. O. S. 178—185.

alsdann auf hellenischem Sprachboden eine freiere und rhetorisch kunstvollere Gestaltung erfahren, ist etwas, wofür Beweise mit Händen zu greifen sind. So stammen in den beiden Hymnen des Romanos auf Weihnachten und Epiphanie¹ die inhaltlichen Motive des Gespräches zwischen Maria und den Magiern, bzw. zwischen dem Täufer und Christus aus den entsprechenden unter dem Namen Ap(h)rems überlieferten *Sôg(h)jât(h)â*². Nicht minder ist für das Kontakion der Adamsklage eine aramäische Vorlage auf Grund zweier tatsächlich erhaltener Behandlungen des Gegenstandes in syrischer Sprache³ mit Sicherheit anzunehmen, wenngleich die von diesen beiden bereits edierte⁴ selbst als solche Vorlage nicht in Betracht kommt, sondern erst der nestorianischen Renaissancepoesie des 2. Jahrtausends angehören dürfte. Der aramäische Prototyp einer vierten hervorragenden griechischen Dichtung, die in diesem Sinne in Betracht kommt, liefert denn auch den urkundlichen Beweis dafür, daß schon das aramäische Sprachgebiet mit den Motiven der späteren römischen Improperien vertraut war. Die Behandlung, welche das Motiv der Klage der Schmerzensmutter unter dem Kreuze durch Romanos in dem Kontakion *Τὸν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα*⁵ gefunden hat, ist nicht zu trennen von derjenigen, welche syrisch in vierzeiligen Strophen des siebensilbigen Metrums im Rahmen des von Borgia ans Licht gezogenen jakobitischen Rituals der Kreuzesverehrung vorliegt⁶. Auch hier aber begegnen schon mit denjenigen des griechischen *Ἀρχοντες Ἐβραίων* auf einer Linie stehende Anspielungen auf die inhaltlichen Motive des erschlossenen Kontakions *Λαός μου*, wenn die Gottesmutter von der Synagoge sagt:

„Dafür daß du sie herausgeführt hast aus Ägypten * und über das furchtbare Meer sie hinübergebracht hast, * hat Galle und Essig im Spongos * die nach deinem Blute dürstende dir gegeben.

Für die Heilung der Kranken * und das Gesundmachen der Siechen * hat dieses dir die Kreuzigerin vergolten: * Hohn und Schimpf und den Kreuzesbalken.“

Ich rechne sogar sehr entschieden mit der Möglichkeit, daß nicht viel weniger als die Hälfte der ältesten, noch syrischen Improperien-dichtung, durch welche das inspiriert ist, in lateinischer Bearbeitung in der zweiten Reihe der römischen Improperien vorliegt, die vorerst gerade die schwächste überlieferungsgeschichtliche Bezeugung erfährt:

1) J. B. Pitra a. a. O. S. 1—11, 16—23.

2) Bei Th. J. Lamy, *Sancti Ephraemi hymni et sermones*. I Mecheln 1882, Sp. 130—143 bzw. 113—128.

3) Vgl. *Gesch. d. syr. Literatur*. S. 354 Nachtrag zu S. 304 Ak. 1.

4) Bei P. Bedjan, *Manuel de piété*. 1886. S. 465 f. ²1893. S. 579/581.

5) J. B. Pitra S. 101—107.

6) *De cruce Vaticana* XXXIV—XXXVII.

Ego propter te flagellavi usw. Die streng schematisch durchgeführte Antithese von *Ego* und *tu* gehört hier unverkennbar lateinischer Rhetorik an. Läßt man aber dieses Formalmotiv fallen, so ist bei allen neun Gliedern gleichmäßig nichts leichter als eine Übersetzung in vierzeilige syrische Strophen des fünfsilbigen Versmaßes. Die naturgemäßen Anfangsworte dieser Strophen wären dabei der Reihe nach: ܠܢܝܢܐ (Gegeißelt habe ich), ܐܘܫܐ (Aus), ܐܬܬܟܠܐ (Geöffnet habe ich), ܩܕܡܐ (Voran ging ich), ܫܒܥܬܐ (Gesättigt habe ich), ܡܝܢܐ (die Quelle), ܡܠܟܐ (die Fürsten), ܡܬܢܐ (den Stab), ܡܠܬܐ (Aufgehängt = Erhoben habe ich). Das würde als Anfangsbuchstaben mit einer Umstellung von *Nûn* und *Mîm*, einer solchen von *Semkat(h)* und *ʿEum* zwei Stellen und Auslassung von *Šad(h)ê*, also mit verhältnismäßig äußerst geringfügiger Störung der Reihe, die 10 letzten Zeichen des syrischen Alphabets ergeben. Wir hätten mit anderen Worten abgesehen von dem Ausfalle einer und der — als Korrektur aus inhaltlichen Gründen¹ sehr wohl verständlichen — Umstellung von vier weiteren in dem lateinischen Texte das zusammenhängende Echo der zehn letzten Strophen einer syrischen Dichtung mit alphabetischer Akrostichis vor uns. Das Ergebnis mag überraschen. Aber undenkbar ist es doch gewiß keineswegs, daß selbst ein solches Stück etwa unter einem der beiden syrischen Päpste der ersten Hälfte des 8. Jahrh., Konstantin I. (708—715) oder Gregor III. (731—741), in die Liturgie Roms eingedrungen sein sollte. Eine unmittelbare Herübernahme liturgischen Textgutes speziell aus dem Ritus Jerusalems müßte allerdings schon erheblich früher, weil bevor diesem selbst die Kreuzesverehrung am Karfreitag verloren ging, d. h. spätestens vor 614 erfolgt sein.

Doch wird endgültig der Frage, wann in seinen einzelnen Etappen — denn um eine Mehrzahl solcher hat es sich gewiß gehandelt — der hier konstatierte Einfluß orientalischer Kirchendichtung auf die römische Karfreitagsliturgie sich geltend machte, erst auf Grund oder doch im Rahmen einer quellenmäßigen Untersuchung des allmählichen Wachstums ihres Textbestandes sich näher treten lassen². Nur darauf sei hier zum Abschluß bereits hingewiesen, daß eine annähernde Datierung jener Beeinflussung, wenn sie gelänge, über die

¹ Die mit Rücksicht auf die zu unterstellende syrische alphabetische Akrostichis sich ergebende Reihenfolge der einzelnen Absätze entspricht nämlich nicht der historischen Reihenfolge der alttestamentlichen Ereignisse. Eine Abänderung derselben nach dem chronologischen Gesichtspunkte mußte sich in einem Sprachkleide, das jene Akrostichis nicht mehr erkennen ließ, geradezu aufdrängen.

² Ebensowenig möchte ich hier auf das Problem eingehen, ob und wieweit etwa d. h. nicht zuletzt in welcher Richtung ein Zusammenhang zwischen dem Improperienmotiv syrischer und griechischer Kirchendichtung und einer Stelle des „Bartholomäusevangeliums“ besteht. Die letztere ist nur in dessen durch A. Moricca (*Rev. Bibl.* XXX 481—516. XXXI 20—30) ans Licht gezogenen vollständigen lateinischen Texte erhalten und lautet hier (a. a. O. XXXI 21): „Quantum laborem propter

spezielle Geschichte der *Adoratio crucis* hinaus dadurch von hoher liturgiegeschichtlicher Bedeutung werden müßte, daß sich aus ihr ein *Terminus ante quem* für die Datierung des noch mit keinem unserer Elemente ursprünglich griechischer bzw. syrischer Poesie vertrauten *Ordo Romanus I*, und vollends erst für diejenige des noch älteren Einsiedler Ordos ergeben würde.

eos sustinui, cum educerem eos de terra egipti de domo servitutis; et per mare rubrum quasi per aridam eieci eos. Quadraginta annos in deserto pavi patres eorum manna et aquam produxi eos de petram durissimam; et retribuerunt mihi mala pro bonis.“ Den abendländischen liturgischen Gesangstext mit Umgehung seiner orientalischen Parallelen auf diese literarische Quelle zurückzuführen, verbietet sich jedenfalls, weil in ihr Motive fehlen, die ihm mit jenen gemeinsam sind.

Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Das Wort *μυστήριον* bezeichnet für den antiken Menschen in erster Linie die Mysterienfeier, die heiligen Handlungen der Weihen, und wird daher meist in der Mehrzahl *τὰ μυστήρια* gebraucht, weil diese Weihen aus einer größeren Zahl von Riten bestanden. Es lag nahe, zuweilen auch nur die heiligen, in den Mysterien gesprochenen Formeln oder auch die in ihnen gezeigten Gegenstände, *τὰ ἱερά*, als *μυστήρια* zu bezeichnen. Eine Folge der Vergeistigung der Mysterien und der Übertragung ihres Sprachgebrauchs auf philosophische und theologische Lehrsätze war es schließlich, wenn religiöse Geheimlehren oder philosophische Wahrheiten von tieferem, nicht jedem offen stehendem Gehalte den Namen *μυστήριον* erhielten.

Alle drei Bedeutungen finden wir auch im Christentum. Es ist leicht verständlich, daß die dritte Bedeutung in einer so reich und tief ausgebildeten Offenbarungsreligion stark hervortritt, viel stärker als in den antiken Mysterien, die zunächst nur Kult waren. Aber deshalb verschwanden die beiden ersten Bedeutungen nicht. Daß das Brot und der Wein der Eucharistie, die *sancta* der Christen, so gut wie die *ἱερά* der heidnischen Mysterien als *μυστήρια*, *mysteria*, bezeichnet wurden, ist jedem Kenner auch des jetzigen römischen Meßbuches bekannt und braucht nicht bewiesen zu werden¹. Jedoch wird es

¹) Synonym damit steht oft *sacramentum*. Zur Übersetzung von *μυστήριον* durch *sacramentum* vgl. R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen* (2 1920), 71 und 77 ff., Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithras* (1903) 116, danach meine Schrift *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1922) 97 f. Die Weihe beginnt mit einem Eide, *sacramentum*, der als eine Art Fahneneid galt. Nach diesem Beginne nannte man die ganze Weihe s. Der Eid umfaßte meistens in besonderer Weise die Verpflichtung zum mystischen Schweigen. Letzteres fehlt in der Mysterieninschrift von Andania (Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*³ 736), die aber den Eid am Beginn der Weihen scharf hervortreten läßt, zumal wenn die *ἱεροὶ* und *ἱεραί*, die den Eid zu leisten haben, selbst auch, wie es wahrscheinlich ist, eingeweiht werden. — Eid im (mystischen) Kult auch auf der Stele von Philadelpheia (*Syll.*³ 985), hier auf ethische Vorschriften bezogen: *πορευόμενοι εἰς τὸν οἶκον τοῦτον . . . τοὺς θεοὺς πάντας ὁρκουσθώσαν κτλ* (also beim Eintritt); vgl. auch Dittenberger, *Orientis Graeci inscr.* 573 das Vereinsgesetz kilikischer Sabbatisten: *ἔστω δ' ἡ σιγήλη ἀπομοσία κατ' ἴσον μηδένα ὑποδέξασθαι τὸ ἡμᾶρ*; der Text ist jedoch kaum verständlich. K. Latte, *Heiliges Recht* (1920) 7 n. 7 meint:

nicht unangebracht sein, durch einige Beispiele aus den römischen Sakramentarien zu erhärten, daß in der christlichen, ja auch in der sonst so nüchternen und zurückhaltenden¹ römischen Liturgie das Wort von der Mysterienfeier durchaus lebendig ist.

Von der Mysterienhandlung oder Mysterienfeier sprechen eine ganze Anzahl von Stellen. So heißt es in einer Präfation des Leonianums Sp. 401 Muratori²: *quamvis enim semper in tui gaudeamus actione mysterii, copiosius tamen eius munere gratulamur cum pro martyrum sollemnitate sanctorum . . . offertur*. Die Meßfeier ist demnach eine Mysterienhandlung³. Als ein mystischer Ritus, eine Mysterienordnung wird sie bezeichnet L 413 = Gelasianum 683 Muratori⁴ = Gregorianum 189, 2 Lietzmann⁵: *deuotionis*⁶ *nostrae tibi d. q. hostia iugiter immoletur quae et sacri peragat instituta mysterii* eqs. Wie hier *peragere* auf die Handlung deutet, so tritt dies Wort selber wieder auf G 699: *sit nobis d.*⁷ *reparatio mentis et corporis caeleste mysterium, ut cuius exsequimur actionem sentiamus effectum*. Da wir eine Postcommunio vor uns haben, bezeichnet *m.* hier zunächst die Eucharistie selbst, *actio* aber deutet darauf hin, daß die Weihehandlung, durch die Brot und Wein zum Mysterium

„Die Stele dient der eidlichen Reinigung, daß niemand aufgenommen ist.“ Umgekehrt nennt Maximus bei Herodian VIII 7, 8 den Soldateneid ein *μυστήριον* (*sacramentum*): *φυλάσσοντες τὸν στρατιωτικὸν ὄρκον, ὃς ἐστὶ τῆς Ρωμαίων ἀρχῆς σεμνὸν μυστήριον*. Bei den Christen lag das Wort s. besonders nahe bei dem Mysterium der Taufe; aber die erste Kommunion folgte ja gleich auf die Taufe und gehörte mit zur christlichen Einweihung.

¹) Vgl. E. Bishop, *The genius of the Roman rite*, in *Liturgica historica* (1918) 19: soberness and sense. Vgl. die frz. Bearbeitung von A. Wilmart O. S. B. Paris 1920. Ebda S. 14: Zu den „essentially Roman characteristics of the (Roman) mass-book“ gehöre „freedom from all that can be called sentiment and effusiveness or imagination or mystery“. Wenn man unter „mystery“ nur die mysteriöse Stimmung versteht, so ist das richtig; aber, wie wir sehen werden, fehlt der Mysteriengedanke nicht in der römischen Liturgie.

²) Leonianum von jetzt ab = L; Text nach Feltoe, *Sacramentarium Leonianum* (1896), Seitenzahl nach Muratori, *Liturgia Romana Uetus I* (Venedig 1748). In der Interpunktion und Schreibweise habe ich mich nicht immer an die Ausgaben gehalten.

³) Über *actio* vgl. Jahrb. f. Lit.-Wiss. 1 (1921) 34 ff.

⁴) Gelasianum von jetzt ab = G; Text nach Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (1894), Seitenzahl nach Muratori. Es empfiehlt sich, immer nach den Seiten Muratoris zu zitieren, da Feltoe und Wilson nicht jedem zur Verfügung stehen, aber selber Muratoris Paginierung angeben. — Das G zeigt zwar „deutlich Spuren gallikanischen Einflusses“ (Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* [1915] 25); aber die Scheidung im einzelnen ist bisher nicht vorgenommen worden. Selbst wenn der eine oder andere der von uns benutzten Texte nicht rein römisch wäre, würde das für das Gesamtbild nichts ausmachen.

⁵) *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur exemplar*, von H. Lietzmann, Liturgiegeschichtliche Quellen 3 (1921). Gregorianum = Gr. Die Zahlen nach Gr bezeichnen die § bei L.

⁶) *d.* = Meßfeier; vgl. Daniels, *Deuotio* Jahrb. f. Lit.-Wiss. 1 (1921) 40.

⁷) = *domine*.

werden, wenigstens mitklingt. Noch klarer ist das L 321: *accipe q. d.*¹ *munus oblatum et dignanter operare, ut quod mysteriis agimus piis effectibus celebremus*. Nur ein anderer Ausdruck für *mysterium* und *actio* steht im folgenden Gebete: L 379 *sacramentorum tuorum gesta recolentes*. *Mysterium* finden wir wieder, aber nicht *agere* in L 348: *quae sanctis mysteriis exsequendis temporaliter nos offerre docuisti*. Öfters ist das Wort *celebrare* gebraucht: L 377 *tribue, ut diuina mysteria castis iucunditatibus celebremus*. L 319 *deus cuius mysteriis mundamur et pascimur, praesta ut eadem sic temporaliter celebremus, ut nobis experiamur aeterna*. L 395 *haec sancta mysteria quae celebramus uotis, experiamur auxiliis*. Eine Sekret sagt G 530 *celebraturi sancta mysteria*; eine Präfation L 421 *qui Christi tui beata passione nos reparas, conserua in nobis operam misericordiae tuae, ut in huius celebritate mysterii perpetua deuotione uiuamus*. Man ist bei den Mysterien anwesend, beschäftigt sich ständig mit ihnen, dient ihnen — das kann aber nur heißen: der Feier der Mysterien: L 391 *d. deus noster, tuis nos purifica sacramentis, et quorum nos tribuis interesse mysteriis concede remediis gaudere perpetuis*; L 392 *concede q. d. deus noster, ut per tua semper sacramenta uiuamus, quia protegere non desistes, quos tuis semper indulseris inhaerere mysteriis*. L 379 *protege nos d. q. tuis mysteriis seruientes, ut diuinis rebus et corpore famulemur et mente*. L 427 und 431 *caelestibus mysteriis seruire (seruientes)*. Man besucht fleißig die hl. Feier: L 303 = G 518 = 689 *da nobis haec q. d. frequentare mysteria eqs.* Sie ist ein mystischer Dienst: L 409 *loca nomini tuo dicata mystico frequentamus obsequio*. Die Basilika des Erzengels Michael ist eingerichtet für die Mysterienfeier: L 407 *sacrata nomini tuo loca diuinis sunt instituta mysteriis*. Opfer und Mysterienfeier sind eng verbunden Gr 114, 2: *Super oblata. adesto d. precibus populi tui adesto muneribus, ut quae sacris sunt oblata mysteriis, tuorum tibi placeant intercessione sanctorum*.

Diese Beispiele genügen, um die Bedeutung *m.* = Mysterienfeier sicherzustellen. Sie lehren uns aber zugleich, daß die Feier des Meßopfers in der Regel als Mysterienfeier bezeichnet wird. Fragen wir nun weiter, inwiefern die Meßfeier ein Mysterium genannt wird. Sie kann nicht bloß deshalb ein M. genannt werden, weil etwa ihr Inhalt ein Geheimnis ist, das dem menschlichen Auge unergründlich ist. Nein, der Begriff der Handlung muß, wie wir sahen, unbedingt in die Betrachtung hineingezogen werden.

Nun wissen wir, daß für den antiken Menschen *m.* eine gottesdienstliche Handlung bezeichnet, in der die Taten und Leiden eines Gottes so vor den Augen der Mysten agiert wurden, daß jenes Tun und Leiden sich wieder abspielte, als ob es von neuem Gegenwart

¹) q. d. = quaesumus domine.

geworden wäre; in der sich ferner der Zuschauer an diesem Tun beteiligte, zum Gefolgsmann des Gottes, zum intimen Mitspieler, ja zum Gotte selber wurde und dadurch zum Heile (*σωτηρία*) gelangte¹. Finden wir etwas derartiges auch in den Sakramentarien?

Eine Antwort gibt uns die tiefsinnige Oration L 303 = G 518 = 689: *da nobis haec q. d. frequentare mysteria, quia quotiens hostiae tibi placatae commemoratio celebratur opus nostrae redemptionis exercetur*². Die Gedächtnisfeier des Meßopfers macht also die Tat, das Werk der Erlösung zu gegenwärtiger Wirklichkeit; sie ist eine *ἀνάμνησις* ganz im antiken Sinne der Mysterien. Es ist zu beachten, daß diese Oration in engster Beziehung zur Osterfeier steht. Denn zu ihr gehört in L eine Präfation, die Ostergedanken³ enthält: *U D.*⁴ *Quia cum totus mundus experiatur et cernat generis humani principia deiecta erigi, inueterata renouari et ad culmen subacta reduci, sicut ueteres sancti quod credidere faciendum, cognoscit impleri, sic fiducialiter quae nunc promittuntur, exspectat.* per eqs., und gleich darauf, nur durch eine Oration (*Item alia*) getrennt, steht die Rubrik: *PASCALI SC F SP*⁵. Sie stammt also wohl vom Karsamstag, dem Beginn der Osterfeier im engeren Sinne, an der das Erlösungswerk seinen Gipfel und Abschluß erreicht. Wenn sie später auf andere Messen übertragen wurde, so ist ja nach altchristlicher Auffassung jeder Sonntag, ja jede Meßfeier ein kleines Ostern; aber am Osterfeste selbst stand das Werk Christi am lebendigsten vor den Augen der Christen, und nicht nur als geistig geschaute Wahrheit, sondern als liturgisch agierte und miterlebte Begehung, mit einem Worte: als Mysterienspiel.

Diese Auffassung vom christlichen Mysterium wird durch weitere Texte bestätigt und erläutert. Die Sekret von der *feria V*

¹) Vgl. meine Schrift *Die Liturgie als Mysteriensfeier* (1922).

²) *frequentata* des Cod. ist offenbar ein Schreibfehler; schon Mur. setzt dafür das Richtige. Für *placatae* könnte man *placitae* vermuten. G 518 hat: *Concede n. h. q. d. fr. m. qu. qu. huius hostiae celebratio commemoratur, o. n. r. e.* Das ist schon dem Sinne nach schlechter; G 689 und L 303 geben das bessere: *commemoratio celebratur*. Das Gedächtnis wird gefeiert, nicht die Feier erwähnt.

³) Die Gedanken und Worte dieser Präfation stehen in G (und im heutigen röm. Meßbuch) in den Orationen zu den Propheten am Karsamstag. Man vergleiche mit der obigen Präfation G 566 nach der 1. lectio (jetzt nach der 2.): *... totusque mundus experiatur et uideat deiecta erigi, inueterata nouari* eqs und G 567 nach der 5. (auch jetzt): *... ut quod priores sancti non dubitauerunt futurum, ecclesia tua magna iam parte cognoscat impletum.*

⁴) *U. D.* = *uere dignum et iustum est eqs.*

⁵) Buchwald, *Das sog. Sacramentarium Leonianum und sein Verhältnis zu den beiden andern römischen Sakramentarien* (1908) 18 erklärt die Abkürzung so: *Paschalis secreta folii superior*; also Bemerkung der ersten Niederschrift, daß die Sekret dieselbe ist wie die oben auf dem Blatte stehende. Die oben zitierte Sekret wäre also auch an Ostersonntag gebetet worden.

nach Ostern lautet G 577: *concede q. d. semper nos per haec mysteria paschalia gratulari, ut continua nostrae redemptionis operatio perpetua nobis fiat causa laetitiae*. Die Ostergeheimnisse stellen also das Erlösungswerk dar; sie sind zugleich, wie das *haec* andeutet, mit dem Meßopfer in eins gesetzt, das damit zum Erlösungsmysterium gestempelt wird. An der *feria II* nach Ostern ist zweimal die Rede vom *paschale mysterium* (G 574), d. h. der Osterfeier. Dies Ostergeheimnis beruht näherhin auf dem Tode Christi: G 546 vom Montag der Karwoche *Christus filius tuus per suum cruorem nobis instituit paschale mysterium*. Von der Meßfeier sagt die Sekret von *feria IV hebdom. sexta* der Fastenzeit (G 548) wie auch die von der *missa ad uesperum* an der Coena Domini (G 558): *suscipe q. d. munus oblatum et dignanter operare, ut quod passionis mysterio gerimus piis affectibus consequamur*. Ebenso heißt es am Mittwoch der Karwoche *Ad completa* (Gr 70, 4): *largire sensibus nostris o. deus, ut per temporalem filii tui mortem, quam mysteria ueneranda testantur, uitam nobis dedisse perpetuam confidamus*. Das Mysterium des Leidens, das Mysterium der Messe und das Ostermysterium sind also im Grunde einander gleichgesetzt. Wenn hier in der Karwoche das Leiden besonders hervorgehoben wird, so gehört in der Freude des Ostertages Leiden und Auferstehung als *Pascha Domini* zusammen. Sie beide bilden das Werk der Erlösung; sie sind der Gegenstand der christlichen Mysterienfeier, *omnia festi paschalis — mysteria* (G 548). Die Erlösung brachte uns Freiheit und Leben. G 682 Sekret: *grata tibi sint d. munera quibus mysteria celebrantur nostrae libertatis et uitae*. Diese mystische Begehung nun ist, wie oben schon hervorgehoben wurde, an die Begehung des Meßopfers geknüpft, die erst das Mysteriengedächtnis ermöglicht und das Urmysterium gegenwärtig macht: G 523 *haec nos beata mysteria deus principia sua aptos efficiant recensere*. Hierher gehört auch der Communicantestext von Coena Domini (G 552 = 555) . . . *Iesus Christus tradidit discipulis suis corporis et sanguinis sui mysteria celebranda*. Das eucharistische Opfer ist das Todesmysterium des Herrn.

Das Mysterium von Ostern wird durch die Himmelfahrt zur letzten Vollendung gebracht: G 589 *U D. in hac praecipue die qua I. Chr. filius tuus d. n. diuini consummato fine mysterii dispositionis antiquae munus expleuit*, wo *m.* offenbar das Erlösungswerk, die *olxoroula* (*dispositio*) bezeichnet. Das bestätigt die Präfation von der *Dominica post Ascensa domini* G 590: *U D. cuius hoc mirificum opus ac salutare mysterium fuit, ut perditi dudum . . . ad hanc gloriam uocaremur* eqs.

Die Gläubigen nehmen an dem Ostermysterium teil in erster Linie durch die Eucharistie. Aber den ersten Zutritt, zumal für die

Katechumenen, eröffnet die Taufe. So ist es denn leicht verständlich, daß die Taufe zu den Ostermysterien gezählt wird: G 519 = 547 *da q. d. fidelibus tuis et sine cessatione capere paschalia sacramenta et desideranter expectare uentura, ut mysteriis quibus renati sunt permanentes* eqs. Diese Oration *ad populum*, also nach der Kommunion gesprochen, zeigt den engen Zusammenhang von Eucharistie und Taufe in der christlichen Einweihung; das Gebet bezieht sich zunächst auf die Eucharistie, lenkt aber den Blick auch auf die Taufe hin, das *regenerationis mysterium* (G 576). Nur von der Taufe heißt es in der *Denuntiatio pro scrutinio quod tertia hebdomada in Quadragesima secunda feria initiatur* (G 533): *caeleste mysterium — peragere*.

Vom Osterfeste wird schließlich der Gebrauch auch auf andere Feste übertragen, wenn auch hier der Gedanke nicht so klar begründet ist. So wird vom Weihnachtsfeste gesagt (G 500): *haec munera quae d. I. Christi arcanae natiuitatis mysterio gerimus*, und von Theophanie (G 503): *per huius celebritatis mysterium*. Wie sehr auch an diesen Festen die Liturgie als die Gegenwärtigmachung¹ der göttlichen Heilstat, d. h. als Mysterium im Vollsinn des Wortes, empfunden wurde, zeigt die Sekret vom *Natale Domini* L 473: *praesenti sacrificio d. tua generaliter exsultet ecclesia, quo infirmitatis eius sunt adsumptae primitiae, ut diuinae particeps fieret ipsa potentiae*. Das eben sich vollziehende Meßopfer ist also mit der Menschwerdung in eins gesetzt.

Im Mysterium wird demgemäß das Opfer Christi, der Gipfelpunkt seines Heilswerkes, in dem alle seine Taten zusammengefaßt sind, zur Gegenwart, und zwar zu immer sich erneuernder Gegenwart, wie es die Sekret *in dominica octauorum Pentecosten* G 606 in prachtvollen Worten ausspricht: *remotis obumbrationibus carnalium uictimarum spiritalem tibi summe pater hostiam supplici seruitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur* eqs. Mystisches Abbild und Urbild fließen so ineinander, daß die Messe selbst die „Urerlösung“ genannt wird in einer *benedictio super populum post communionem* (G 700): *familia tua deus et ad celebranda principia suae redemptionis desideranter occurrat et eius dona perseueranter acquirat*.

Nachdem wir so das Dasein und Wesen der Mysterienfeier in den römischen Sakramentarien dargelegt haben, gehen wir zum Begriffe des Martyriums über. Wenn letzteres oft in enge Beziehung zum Mysterium gesetzt wird, so könnte das zunächst selbstverständlich erscheinen; wird doch das Jahrgedächtnis des Martyrertodes in der Liturgie erwähnt und so die Meßfeier, wie viele Stellen bezeugen,

¹) Vergewegenwärtigung gibt die Sache nicht wieder, man verzeihe daher das ungefüge Wort.

auch zur Ehre des Martyrers dargebracht. Doch wir übergehen diese und ähnliche, einfach klingende Zeugnisse, deren tieferer Sinn uns nachher noch aufgehen wird, und wenden uns einer Reihe von Texten zu, die innerlichere Beziehungen zwischen Mysterium und Martyrium ausdrücken.

Wir haben oben gesehen, daß die liturgische Feier ein *mysterium passionis domini*, d. h. eine Mysteriendarstellung der Passion des Herrn ist. Neben die *passio domini* tritt nun sehr häufig die *passio* des Martyrers. Wenn es z. B. G 498 heißt *divina laudamus in sancti Stephani passione magnalia*, L 463 = G 641 (hier auf die hl. Juliana angewandt) *in sanctorum tuorum passionibus pretiosis te d. mirabilem praedicantes munera votiva deferimus*, G 662 *beati Laurenti martyris honorabilem passionem muneribus d. geminatis¹ exsequimur*, L 394 *pro beati Laurenti martyris passione ueneranda hostias immolamus*, L 332 *oblaciones populi tui q. d. apostolorum tuorum passio beata conciliet*, L 334 *celebratis d. quae pro apostolorum tuorum beata passione peregrimus*, L 336 *peractis . . . quae pro apostolorum tuorum beata celebramus passione*, L 307 *sicut nobis eius* (i. e. *martyris Georgii*) *passio contulit hodiernum in tua uirtute conuentum*, L 348 *da nobis q. d. sanctorum martyrum passionibus gloriari*, so steht hier *passio* nicht für das einstige geschichtliche Leiden der Martyrer, sondern für die Leidensfeier, das Leidensmysterium. Für *passio* können andere Ausdrücke eintreten, so *uictoria*: L 347 *praesta . . . ut sanctorum martyrum tuorum copiosa uictoria nobis continuum praestet auxilium*; *triumphus*: L 395 *triumpho nos sancti Laurenti quem hodie celebramus accendis*; *merita*²: G 663 *sancti martyris Agapiti merita nos d. pretiosa tueantur, in quibus tuae maiestatis opera praedicantes et praesens capiamus adiutorium et futurum*; *mors*: G 688 = Gr 56, 2 *in tuorum d. pretiosa morte sanctorum sacrificium illud offerimus* eqs. An einer Stelle wird die geschichtliche Passion der Leidensfeier gegenüber gestellt: L 390 *magnificasti d. sanctos tuos suscepta passione pro Christo*; *praesta q. ut nos etiam suppliciter celebrata purificet*. Aber diese Stelle bestätigt nur, daß an den anderen Orten die Feier gemeint ist. Das Wort von der Leidensfeier fällt nochmals L 404 *oblacionem populi tui d. q. placatus intende, quibus et sanctorum martyrum celebramus in honorem tui nominis passionem*; L 307 *fiat d. q. hostia sacrandae placabilis pretiosi celebritate martyrii*. Die Feier ist ein Gedächtnis³ der Martyrer: L 309 *recordatione tamen martyrum*

¹) Wohl wegen der Oktav: *In Octau. sancti Laurenti*.

²) m. = martyrium auch auf Inschriften; vgl. P. Dörfler, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken* (Veröfthl. a. d. kirchenhist. Sem. München hg. von Knöpfler IV, 2 [1913]) S. 120 n. 3.

³) Über memoria, commemoratio, *μνήμη, ἀνάμνησις* in der Antike und im Christentum vgl. F. J. Dölger, *IXΘΥC II. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* (1922) 549 ff.

tuorum munus nostrum non sit ingratum; ein Jahrgedächtnis: G 635. *denuntiatio natalicii*¹ *unius martyris . . . beati martyris illius anniuersarius dies intrat, quo . . . uniuersitatis creatori gloriosa passione coniunctus est*, L 306 *da nobis q. d. semper haec tibi uota deferre, quibus sanctorum tuorum natalicia celebrantes tuam gloriam praedicemus*; L 343 = G 653 *largiente te d. Petri et Pauli natalicium nobis lumen effulsit. concede q. ut hodierna gloria passionis . . . nobis perpetuum munimen operetur* (G: m. op. p.) Einmal wird sogar das Wort Leidensjahrgedächtnis geprägt: L 406 *suscipe d. q. hostias laetantis ecclesiae, quas pro sanctae martyris Eufymiae natalicia passione maiestati tuae prompta deuouit*. So ist denn die liturgische Jahresfeier des Martyriums nicht eine bloße Erinnerung an eine früher geschehene, längst vergangene Tatsache, sondern sie ist eine Gegenwärtigmachung der Passion des Heiligen, ein wirkliches Mysterium. Einmal hören wir auch das Wort vom Martyrermysterium: L 476 *d. qui nos continuis caelestium martyrum non deseris sacramentis, praesta q. ut quae sedulo celebramus affectu, grato tibi percipiamus obsequio*. Heute ist die Passion des Martyrers. Die *hodierna gloria passionis* zitierten wir eben; derselbe Gedanke liegt vor L 342 o. s. d., *qui hunc diem beatorum apostolorum Petri et Pauli martyrio*² *consecrasti*; L 391 *U D. qui sanctum Xystum sedis apostolicae sacerdotem hodierna die felici martyrio coronasti*. Das heute ist hier durchaus wörtlich zu nehmen.

Dem Christusmysterium ist damit ein Martyrermysterium zur Seite gestellt, wie wir vorläufig sagen wollen. Und wie hinter der immer wiederholten Meßfeier eine ewige Gegenwart, das einmalige und immer dauernde Opfer Christi steht, so ist auch die häufige, jährlich wiederkehrende Feier der Martyrer die symbolische Hülle für die ewig feststehende, gleichsam aus der Zeit entrückte Leidenstat des Blutzeugen Gottes. Das spricht aufs deutlichste eine Präfation vom Feste der Apostel Petrus und Paulus aus L 338 = G 653 (wo einige unwesentliche Änderungen): *U D. apud quem cum beatorum apostolorum Petri et Pauli continuata festiuitas, aeterna celebritas et triumphus caelestis perpetuus sit natalis, nos tamen beatae confessionis initia recolentes frequenti tribuis deuotione uenerari, ut crebrior honor impensus sacratissimae passioni maiorem nobis prosit ad gratiam*. Bei Gott ist die Passion der Martyrer ein ewiger Festtriumph; die Menschen aber müssen häufiger das Fest erneuern, sich dabei der geschichtlichen Tatsache erinnern und so sich der aus

¹ Über den *natalis* im christlichen Sinn vgl. Dölger, *IXΘYC* II 564 ff.

² Mur. u. Ballerini geben *martyrio*, Feltoe nach dem Codex *mysterio*. Wenn letzteres richtig ist, hätten wir ein zweites Beispiel des Martyrermysteriums; doch scheint mir hier eine Verwechslung vorzuliegen und *martyrio* das Richtige.

ihr fließenden Gnadenschätze immer tiefer versichern. Unsere Auslegung wird bestätigt durch die Präfation von der Vigil des hl. Laurentius G 660: *U D. gloriosi Laurenti martyris pia certamina praecurrendo, cuius honorabilis annua recursione sollemnitas et perpetua semper et noua est, quia et in conspectu tuae maiestatis permanet mors tuorum pretiosa iustorum et restaurantur incrementa laetitiae, cum felicitatis aeternae recoluntur exordia.* Der irdischen Wiederholung steht ein ewiges Himmelsfest gegenüber G 662: *In Octau. s. Laur.: iterata festiuitate beati Laurenti natalicia ueneramur, quae in caelesti beatitudine fulgere nouimus sempiterna.* Eine irdische *perpetuitas* besteht darin, daß die Festfeier immer von neuem begonnen wird: L 302 *U D. celebramus enim tuorum natalicia pretiosa iustorum, quae dum cottidie toto <orbe> resplendeant, semper et incoantur expleta et explentur iugiter incoanda.* Die gleichen Gedanken liegen folgender Sekret zugrunde G 662: *beati Laurenti martyris honorabilem passionem muneribus d. geminatis ersequimur, quae licet propriis memoranda principiis indesinenter tamen permanet gloriosa.* Das Gedächtnis der Menschen bezieht sich zunächst auf das geschichtliche Ereignis, die anfängliche Passion des Martyrers, durch die Passionsfeier aber wird das einmalige Leiden zu einer unaufhörlichen Verherrlichung, wird es gleichsam hinaufgehoben in die Ewigkeit.

Die ewige Glorie und den nie aufhörenden Festtriumph, wie er vor den Augen Gottes steht, sucht also die gläubige Gemeinde dadurch einigermaßen darzustellen, daß sie immer wieder, in alljährlicher Wiederkehr, das Fest der Heiligen begeht. Die christliche Liturgie hat damit einen Gedanken aufgenommen und vertieft, der dem antiken Menschen aus dem religiösen, staatlichen und privaten Leben geläufig war. In der Antike feierte man alljährlich oder gar allmonatlich die *ἡμέρα γενέθλιος*, den *dies natalis* der Götter, des Kaisers oder des *imperium*, der Stadt, des Privatmannes, der Verstorbenen¹. Um die letzten hinter diesen Feiern stehenden Gedanken zu verstehen, müssen wir wohl auf die zunächst religiöse, später bei den Griechen auch philosophisch durchdachte Vorstellung vom Aion² zurückgehen, der R. Reitzenstein in tiefgründigen Untersuchungen nachgegangen ist³. Danach besteht eine Art irdischer Ewigkeit darin, daß gewisse Zeitabschnitte regelmäßig wiederkehren und immer wieder von neuem ihren Lauf beginnen. Die stets gleichmäßige Wiederrücknahme des

¹) Vgl. W. Schmidt, *Geburtstag im Altertum*. Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII 1 (1908).

²) Damit gehe ich über die von Schmidt a. a. O. geg. Erklärung hinaus.

³) *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921) I. Beigabe: *Aion und ewige Stadt* S. 151—250. Vgl. auch Lackeit, *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Kgsbger Diss. 1916. O. Weinreich, *Aion in Eleusis*. Arch. f. Rel.-Wiss. 19 (1916—19) 174—190.

Mondes nach einem Monate, die nach der Wintersonnenwende immer von neuem wieder ihre höhere Bahn laufende Sonne, überhaupt der unwandelbare Lauf der Gestirne mußten im Menschen das Gefühl einer ewigen Gesetzmäßigkeit erzeugen¹ und führten so zur Idee einer ewig sich erneuernden Zeit, die als regelndes Prinzip alles Weltgeschehens zum obersten Gott wurde, zum Gott Aion, wie er bei den Griechen genannt wurde. „Ein bestimmter Zeitabchnitt, der aus gleichen Teilen bestehen muß, wird seiner gleichmäßigen Wiederholung halber zum Bilde zeitlicher Unendlichkeit“². So wird der Monat, besonders das Jahr, aber auch ein *saeculum* oder eine Sothisperiode zum Symbol des Aion oder zum Aion selber. In Alexandria feierte man jedes Jahr in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar die Geburt des Aion, da um diese Zeit die Sonne neue Kraft gewinnt und damit ein neues Jahr aufsteigt³. Die hellenistischen Herrscher und die römischen Kaiser feiern den Jahrestag ihres Regierungsantrittes, den *natalis imperii*⁴; die Stadt Rom begeht am 21. April ihren *natalis urbis* — beides ein Unterpfand ewiger Dauer für Reich und Hauptstadt: für die *aeternitas imperii*, werden doch die Herrscher selbst mit dem Aion gleichgesetzt; und für den ewigen Bestand der Stadt, wird doch der Aion, die *Aeternitas*, zum Gotte der Stadt Rom, der *Roma aeterna*. Hinter dem Jahrgedächtnis steht also eine göttliche Ewigkeit.

Diese Gedanken, die wir hier nur kurz andeuten können, vermögen uns die Anschauungen der Christen leichter verständlich zu machen. Auch für sie ist die immer wiederkehrende Jahresfeier der Martyrer (aber auch aller übrigen Mysterien ihrer Religion) ein Symbol und Unterpfand ewiger Wirklichkeit⁵. Hinter der vorübergehenden Festlichkeit steht ein ewiges göttliches Mysterium. Deshalb auch wird in den Sakramentarien so oft darum gebetet, die gegenwärtige zeitliche Festfeier möge zu einer *perpetuitas, aeternitas* führen, z. B. L 319 *deus cuius mysteriis mundamur et pascimur, praesta ut eadem sic temporaliter celebremus, ut nobis experiamur aeterna*. Wenn freilich die Heiden bei dem an den Kosmos gebundenen Begriff des Aion haften blieben, so bot der transzendente Gottesbegriff der Christen eine viel tiefer und wahrere Idee der

1) Das geschah zuerst bei den Babyloniern; deren Lehre verband sich dann mit den Anschauungen persischer Magier zum Zarvanismus, der aber im eigentlichen Iran immer eine Sekte blieb gegenüber den orthodoxen Anhängern Zarathustras; vgl. Fr. Cumont, *Zoroastre chez les Grecs et la doctrine zervaniste* (Rev. d'hist. et de litt. rel. 8 [1922] 1—12).

2) Reitzenstein a. a. O. 176.

3) Epiphanius, *Panar. haer.* 51, 22.

4) Dem *natalis* des Kaisers entspricht auf christl. Seite am meisten der *natalis episcopi*, der Regierungsantritt des Bischofs, für den viele Gebete in den Sakramentarien stehen. Ob er auch als Unterpfand des ewigen Bestandes der Kirche aufgefaßt wurde? Von hier lassen sich Fäden spinnen zu der christlichen Auffassung von Rom als der *urbis aeterna*.

5) Dieser Gedanke ist sehr wichtig für das jetzt sog. Kirchenjahr.

Ewigkeit. Der Phoenix, für jene wegen seines legendären Erscheinens beim Anbruch einer neuen Weltperiode ein Symbol dieser irdischen Ewigkeit, wird für die Christen ein Bild der Auferstehung zur Ewigkeit bei Gott.

Wir sagten oben, dem Christusmysterium werde in den Texten der Sakramentarien ein Martyrermysterium zur Seite gestellt. Suchen wir nun das damit nur vorläufig gekennzeichnete Verhältnis beider näher zu bestimmen.

Die Martyrer sind Nachahmer des Leidens des Herrn: L 387 = G 498 *beatus Stefanus . . . ante alios imitator dominicae passionis*; sie sind seine Genossen: L 348f. *U D. qui fidelibus suis etiam haec dona concessit, ut eius fierent aut passione aut confessione consortes*; sie leiden für ihn: L 389 *deus qui sanctis tuis non solum credere in filium tuum, sed etiam pro eodem pati posse donasti*; L 390 *magnificasti d. sanctos tuos suscepta passione pro Christo*. Ihr Sieg ist nach dem Modell des Sieges Christi geformt: L 311f. *U D. qui ad maiorem triumphum de humani generis hoste capiendum praeter illam gloriam singularem, qua ineffabilibus modis domini uirtute prostratus est, ut etiam a sanctis martyribus superaretur effecit atque in membris quoque suis uictoria sequeretur, quae praecessit in capite*; L 312 *U D. tui enim operis . . . est, ut inimicus humanae substantiae non tantum <per> filium tuum dominum nostrum, sed etiam per sanctos martyres tuos debitori suae quondam naturae redderetur obnoxius et subditae sibi subderetur*. Ja es ist ein Gnadengeschenk Gottes durch Jesus Christus, daß nicht nur der Herr, sondern auch die Menschen den Tod besiegen und zu einem herrlichen Lohne umgestalten können: L 385 *U D. quoniam non solum nobis tu per Iesum Christum dominum adoptionis tuae filiis contulisti, ut . . . mors poenaliter contracta peccato, dum pro iustitia toleratur, transiret ad praemium, tantumque¹ superabundantis gratiae tuae largitas emineret, ut non solum hoc in ipso nostrae redemptionis auctore, sed etiam in eum credentium confessione perciperet humana substantia, huiusque muneris uictoriaeque principium sanctus Stephanus noui testamenti leuita primus et martyr initiaret post domini passionem*. Denselben Gedanken finden wir L 311: *U D. qui non solum debitum mortis antiquae, quo idem non tenebatur, exsoluens pro debitoribus repensauit, sed martyribus suis contulit, ut quod humana substantia contra uoluntatem sui creatoris agendo contraxerat et praefixa lege fuerat solutura, dum*

¹) Wenigstens dem Sinne nach ist zu ergänzen: *sed etiam effecisti (contulisti) ut tantum s. gr. t. l. emineret*. Unter dem Einfluß des vorausgefühlten folgenden *non solum* — *sed etiam* ist das erste *sed etiam* ausgefallen und *emineret* zur Fortsetzung von *transiret* geworden. Klarer ist der ganz ähnliche Text L 386.

pro testimonio creatoris sponte susciperent, fieret eis de reatu iustitia et poena transiret ad gloriam. Alle Taten der Martyrer sind eine Frucht der am Kreuze ausgestreuten Saat: L 329 . . . *uidemus uberem pullulasse toto terrarum orbe sationem et de principali cruce prodiisse gloriosarum segetem passionum, quia pro impiis seruis sanguinem suum creator effundens, ut pro immaculato domino famuli peccatores certatim morentur effecit.* So ist es denn im Grunde ein Sieg Christi, wenn die Martyrer ihren Triumph erringen: L 384 *U D. tuae etenim uictoriae celebrantur, tuorum praedicatur potentia triumphorum, quotiens sanctorum martyrum sollemnia recoluntur, quia tu in eis et fortitudinem dimicandi et palmam fecisti florere iustitiae.* Der Tod der Heiligen ist nur eine Gegengabe für die Passion des Herrn; so heißt es am Feste der hl. Felix und Adauctus L 403: *U D. quia ecclesiae tuae . . . non solum tui unigeniti passionem sempiterna providentia contulisti, sed ad maiorem gloriam conferendam mutuas mortes tibi impendere pretiosa deuotione tribuisti;* und: *U D. sacrificium quippe suum hodie frequentat ecclesia et festiuitatem dudum muneris immolati annua festiuitate concelebrat, quo pro eius confessione uel nomine, qui eam sanguine suo redemit impenso, obsequium proprii cruoris exhibuit.* Das Blut der Heiligen ist demnach das Opfer der Kirche und die Gegengabe für das Blut Christi. Die letzten Gebete zeigen immer deutlicher, wie sowohl die Passion des Herrn wie die der Heiligen zugleich liturgisch aufgefaßt werden; beide sind eine *celebritas*, eine *deuotio*, ein *sacrificium*. Ganz klar wird das ausgesprochen in der Sekret von den hl. Cosmas und Damian G 668 = Gr 56, 2: *in tuorum d. pretiosa morte iustorum sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium.* Die mors ist hier die Totenfeier, das Martyrermysterium; jedes Martyrium, und damit jedes Martyrermysterium, nimmt seinen Ausgang vom Opfer Christi, das sich liturgisch als Meßopfer, als Christumysterium darstellt.

Das Verhältnis zwischen beiden Mysterien ist also dasselbe wie zwischen Christi Tod und dem Martyrertod. Das Martyrermysterium ist Frucht und Teil des Christumysteriums¹; es fließt mit jenem zusammen und ist im Grunde eins mit ihm. Durch den Martyrerkult tritt nicht ein zweites selbständiges Mysterium neben das Christumysterium²; dieses wird vielmehr nur ausgebaut und angewandt.

¹) Das ist auch der tiefste Grund für die Nennung der Martyrer im *Canon actionis*: G 696 = Gr 1, 21 *Communicantes et memoriam uenerantes . . . beatorum apostolorum ac martyrum tuorum* eqs. G 697 = Gr 1, 29 *partem aliquam societatis (et societatem Gr) donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus* eqs.

²) So meint G. P. Wetter in seiner anregenden, aber durch Schiefheiten getrübbten Darstellung: *Altchristl. Liturgien: Das christl. Mysterium* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test. N.F. XIII) 1921, 124—142 *Die Martyrien*; bes. 130. Der Martyrer wird freilich „ein neuer Christus“, aber nur durch die Kraft Christi, wie ja auch

So sagt denn die Liturgie mit Recht: G 498 *diuina laudamus in sancti Stephani passione magnalia*.

Halten wir das Ergebnis der bisherigen Untersuchung fest, daß das Martyrermysterium in dem großen Christumysterium enthalten ist, daß ferner in der Liturgie sowohl die Passion Christi wie die des Martyrers (zusammen mit der aus ihr hervorgehenden Verklärung) zur Gegenwart wird, so wird uns eine Reihe von Texten nicht mehr überraschen, in denen die Liturgiefeier, und zwar das eben gefeierte Meßopfer, als Quelle der ewigen Glorie des Heiligen bezeichnet wird. So heißt es L 343 = G 653: *largiente te d. beati Petri et Pauli natalicium nobis lumen effulsit. Concede q. ut hodierna gloria passionis sicut illis magnificentiam tribuit sempiternam, ita nobis perpetuum munimen operetur*; L 347 *praesta nobis . . . ut sanctorum tuorum copiosa uictoria¹, sicut eis perpetuum dat triumphum, ita nobis continuum praestet auxilium*. In den folgenden Beispielen steht zwar nicht das Präsens; aber der Sinn bleibt derselbe, wird nur etwas abgeschwächt. G 647 *sanctorum Cyrini, Naboris et Nazarii q. d. natalicia nobis uota² resplendeant, et quod³ illis contulit excellentiam sempiternam⁴, fructibus nostrae deuotionis crescat*. L 305 *sacrificium tibi d. laudis offerimus in uenerabilium commemoratione sanctorum (i. e. martyrum); da q., ut quod illis contulit gloriam nobis proficiat ad salutem*. L 389 *offerendorum tibi munerum deus auctor et dator, praesta, ut hoc sacrificium singulare, quod sanctis tuis in⁵ passione contulit claritatem, nobis tribuat in deuotione praesidium*. L 387 dieselbe Oration mit kleinen Änderungen; vielleicht nach 389 zu ergänzen: *o. t. m. d. a. et d. pr. ut <sacrificium> quod s. martyribus in persecutione c. cl. nobis fiat in deu. pr.* L 461 *In natali sanctae Felicitatis* (G 642 auf Felicitas und Perpetua angewandt): *Intende munera d. q. altaribus tuis pro sanctae F. martyris tuae commemoratione proposita, ut, sicut per haec beata mysteria illis (Fel. und ihren sieben Söhnen) gloriam contulisti, nobis indulgentiam largiaris*. Gr 152, 2: *sacrificium tibi d. laudis offerimus in tuorum commemoratione sanctorum; da q. ut, quod illis contulit gloriam, nobis prosit ad salutem. In natali sanctorum Cosmae et Damiani V Kal. Octobres* betet die Kirche G 668 = Gr 56, 1: *magnificet te d. sanctorum*

schon die Bezeichnung selbst andeutet. 137 f. einige gute Bemerkungen über die Verwandtschaft von Eucharistie und Martyrium. Jedoch ist die Erklärung von *εὐχα-ριστία* bei Clemens Al. = Martyrertod phantastisch.

¹) *uictoria* = Siegesfeier; s. oben.

²) Die Lesung *uotiuu* scheint nicht so gut wie *uota* = *deuotio* Gottesdienst.

³) *quod* faßt die *uota* als *sacrificium* zusammen; vgl. die folgenden Beispiele.

⁴) Die Lesart *excellencia sempiterna* ist nur spätlateinische Aussprache.

⁵) *in* = durch; instrumental (wie *ἐν*).

<tuorum Gr> *Cosmae et Damiani beata sollemnitas, qua¹ et illis gloriam sempiternam et opem nobis ineffabili providentia contulisti².* Auch solche Gebete, die zunächst nur zu besagen scheinen, daß die liturgische Feier dem Martyrer zur Ehre gereiche, erhalten jetzt einen tieferen Sinn nach der angegebenen Richtung hin. So z. B. L 464 f.: *sumpsimus d. diuina mysteria, beati apostoli tui Andreae festiuitate laetantes, quae sicut tuis sanctis ad gloriam nobis prosit ad ueniam*; L 348 ganz ähnlich wie 307; L 332: *quae pro eorum (i. e. apostolorum) celebrata sunt gloria, nobis proficiant ad medelam*; L 337: *ecclesiae tuae q. d. preces et hostias apostolica commendet oratio, ut quod pro illorum gloria celebramus* eqs.; L 402 *salutari sacrificio d. populus tuus semper exsultet, quo et debitus honor sacris martyribus exhibetur* eqs. Auch wo es nur heißt, daß das Opfer zum Gedächtnis oder Jahrgedächtnis des Martyrers dargebracht wird, liegt jedenfalls ein tieferer Gedanke zugrunde, z. B. L 295 *oblatio . . . pro sanctorum tuorum commemoratione defertur*; L 299 *oblacionis obsequium quod in sanctae martyris commemoratione offerimus*; L 393 *quorum memoriam sacramenti participatione recolimus*; L 298 *sacrificium tibi d. pro sanctorum martyrum nataliciis immolamus*.

Wenn Leiden und Verklärung des Martyrers ein Teil und eine Folge der Passion Christi sind, so ist es selbstverständlich, daß aus dem Meßopfer, durch das die Tat Christi gegenwärtig wird, alle Verherrlichung und alles ewige Leben des Blutzeugen hervorgeht, und wenn das Mysterium eine ewige Gegenwart des Erlösungswerkes darstellt, so hat das eben vollzogene Opfer (nicht etwa nur das erste an ihrem frischen Grabe) ihnen die Glorie geschenkt.

So kann die Liturgie denn auch sagen, daß die Martyrer für das Meßopfer und zwar das gegenwärtige Opfer ihre Pein auf sich genommen haben: L 385 *propitius tribue d. ut hac oblatione munдемur, pro qua sancti tui inter supplicia dimicando* (u. l.: *confitendo*) *sempiternam gloriam sunt adepti*; und ferner, daß ihr Sieg auf der Meßfeier beruht: G 647 *pro sanctorum Cyrini Naboris et Nazari sanguine uenerando hostias tibi d. sollemniter immolamus tua mirabilia pertractantes, per quae talis est perfecta victoria*. Man muß frühzeitig diese Oration nicht mehr verstanden haben; denn für *per quae* steht in den Hss auch *per quem* (so druckt auch Wilson) und *per quam*. Für *quae* spricht aber nicht nur die Grammatik und

1) Daß mit mehreren Mss *qua*, nicht *quia* zu lesen ist, wie Wilson u. Lietzmann schreiben, ergibt schon der Sinn an sich, und ferner das Beispiel der verwandten Orationen, in denen immer die Feier als Ursache der Glorie angesehen wird.

2) Gerade das Perfekt, das sich doch auf die gegenwärtige Feier bezieht, zeigt, daß die Vergangenheit nicht betont, sondern eher eine „perfekte Gegenwart“ ausgedrückt werden soll.

vielleicht der ähnliche Gedanke G 648: *gloriam divinae potentiae munera pro sanctis oblata testantur*, sondern auch der tiefe Sinn, der sich aus obiger Darlegung und den Parallelen ergibt¹.

Jetzt fällt ein klares Licht auf jene uns heute zunächst befremdenden Stellen der Liturgie und der Kirchenväter, wo es heißt, daß das liturgische Opfer für die Apostel, Martyrer und anderen Heiligen dargebracht wird². Der hl. Cyprian sagt von den als Martyrern gestorbenen Vorfahren des Confessors und Lektors Celerinus (*ep.* 39, 3 p. 583, 10 ff Hartel): *sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniuersaria commemoratione celebramus*. Nicht so klar, aber doch wohl gleicher Bedeutung ist *ep.* 12, 2 p. 503, 14 ff H.: *dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus . . . celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum . . .* Die Apostolischen Konstitutionen VI 30, 2 p. 381, 7 ff. Funk³ schreiben vor: *συναθροίσεθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιοῦμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν κυρίῳ κεκοιμημένων, καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἐν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις κτλ.* VIII 12, 43 p. 512, 4 ff. F. heißt es in der großen Eucharistia: *ἔτι προσφερόμεν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων, πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, ὑποδιακόνων . . .*⁴ Ebenso sagt die Chrysostomosliturgie⁵: *ἔτι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν*

1) Wie konkret die liturgische Feier als Wirkursache der ewigen Glorie der hl. Martyrer betrachtet wurde, dafür bietet uns ein Beispiel das *Martyrium Matthaei* Kap. 25 ff. Die Gläubigen sollen den Tod des Martyrapostels begehen: Bei Sonnenaufgang am Grabe *ψάλλετε τὸ ἀλληλοῦα καὶ ἀνάγνωτε τὸ εὐαγγέλιον καὶ προσενέγκατε προσφορὰν ἄρτον ἅγιον (β: ὑπὲρ ἐμοῦ τῷ κυρίῳ) καὶ ἀπὸ τῆς ἀμπέλου τρεῖς βότερας ἀποθλίψαντες ἐν ποτηρίῳ συγκοινωνήσατέ μοι κτλ.* Die Sänger singen von Tod und Auferstehung, der Bischof liest das Evangelium, *καὶ προσήνεγκαν τὰς προσφορὰς ὑπὲρ τοῦ Ματθαίου καὶ μεταλαβόντες ἐδόξασαν τὸν θεόν.* Während Bischof und Gemeinde so feiern, sehen sie plötzlich den hl. Matthäus mit zwei weißgekleideten Männern und einem Kinde; dabei ein Schrein mit dem Leibe des Martyrers, der jetzt den Gläubigen übergeben wird. Durch die Liturgie ist offenbar der Heilige zur Glorie gekommen.

2) Vgl. E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christl. Kirche* (1904) 280 f. H. Delehaye S. J., *Les origines du culte des martyrs* (1912) 46 n. 2; 49 n. 2.

3) Die entsprechende Stelle der Didaskalie VI 22, 2 p. 376, 1 ff. Funk spricht nur von den Toten überhaupt; s. unten.

4) Weitere Beispiele aus orientalischen Liturgien bringt A. Baumstark, *Das Communicantes und seine Heiligenliste*. Jb. f. Lit.-Wiss. 1 (1921) 7. In einem Stücke wird ausdrücklich für die Ruhe der Heiligen gebetet: Brightman, *Lit. eastern and western* I (1896) 440, 1 ff.

5) Brightman 331, 12 ff.

ὅπερ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσασμένων πατέρων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων κηρύκων εὐαγγελιστῶν μαρτύρων ὁμολογητῶν ἐγκρατευντῶν καὶ παντὸς δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου¹. Im Abendland tritt diese Auffassung noch zutage in der *Liturgia mozarabica*²: *facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum N. N. et omnium martyrum; item pro spiritibus pausantium Hilarii, Athanasii . . . et omnium pausantium*. Doch wird hier schon ein Unterschied zwischen den Aposteln und Martyrern (der älteren Zeit) und den (jüngst verstorbenen) Heiligen gemacht. Frühzeitig scheint man damit begonnen zu haben, zwischen den eigentlichen Heiligen und den gewöhnlichen Verstorbenen einen Artunterschied festzustellen. Wir sehen die Entwicklung deutlich bei Kyrillos von Jerusalem in der 5. mystag. Katechese § 9³: εἰτα (d. h. am Schlusse des Kanons) *μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὅπως ὁ θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξῃται ἡμῶν τὴν δέησιν. εἰτα καὶ ὅπερ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων*. Es werden also zwei Klassen gemacht, aber für beide gilt noch derselbe Ausdruck vom *μνημονεύειν*, der aber das erstemal mit dem bloßen Genetiv, das zweitemal mit ὅπερ verbunden ist. „Gedenken“ bedeutet in den ältesten Formeln gewöhnlich ein fürbittendes Gedenken⁴. Die alten anerkannten Heiligen werden also von den jüngst Verstorbenen getrennt, und der folgende § 10 mit seinem starken Hervorheben der Fürbitte für die Sünder deutet auf den zweiten und wichtigeren Grund der Zweiklasseneinteilung hin. Wenn es sich darum handelt, für die Verstorbenen Befreiung von den Sünden, mit denen sie hinübergangen sind, zu erbitten, so können allerdings die Martyrer und die gewöhnlichen Christen nicht in einem Atem genannt, in diesem Sinne kann nicht für die Martyrer gebetet werden. Augustinus braucht auch *commemorare* für beide Klassen, aber: für die Martyrer *non oratur*⁵. *Serm.* 209, 1 (Migne P. L. 38, 868) *ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles nouerunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare dei, ubi non pro eis oratur; pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Tract. in Ioannem*

¹) Vgl. Joh. Chrysostomos, *In acta apost. hom.* 21, 4 (Migne P. G. 60, 170) *ὅλοι τὸ ὅπερ μαρτύρων προσφέρσθαι, τὸ κληθῆναι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ; κἂν μάρτυρες ᾧσι, κἂν ὅπερ μαρτύρων, μεγάλη τιμὴ τὸ ὀνομασθῆναι τοῦ Δεσπότου παρόντος, τοῦ θανάτου ἐπιτελουμένου ἐκεῖνον, τῆς φρικτῆς θυσίας, τῶν ἀφάντων μυστηρίων*.

²) Pars I p. 4 Migne P. L. 85, 114; zitiert von E. Lucius a. a. O. 281 n. 2.

³) Migne P. G. 33, 1116.

⁴) Vgl. P. Dörfler, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften u. Bildwerken*. (Veröfftl. a. d. kirchenhist. Sem. München hrsg. v. Knöpfler IV, 2 [1913]) 20—22. An unserer Stelle soll die Fürbitte im zweiten Falle durch ὅπερ hervorgehoben werden.

⁵) E. Lucius a. a. O. 281, n. 1.

84, 1 (P. L. 35, 1847) *ad ipsam mensam non sic (martyres) commemoramus quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut et ipsi pro nobis*. Die stets konservative Liturgie hielt an dem ältern Brauche fest, auch als die Theologen längst feinere Unterscheidungen gemacht hatten. Über die tiefe Wahrheit, die hinter der älteren Sitte lag, können uns die oben angeführten Stellen aus den römischen Sakramentarien belehren. Auch in der römischen Liturgie treten, wie wir beobachten können, diese Gedanken allmählich zurück; aber sie schwinden nicht ganz, sondern finden sich noch im jetzigen römischen Missale¹.

Auf dieser älteren Stufe trat also der Unterschied zwischen dem Martyrergedächtnis und der Erinnerungsfeier für die Verstorbenen nach dieser Richtung nicht hervor. Für beide wurde das Opfer dargebracht; es sollte beide zur Glorie führen. Cyprian spricht mit denselben Worten, die wir oben von ihm hörten, als er vom Jahrgedächtnis der Blutzeugen redete, von dem Gottesdienst beim Tode der Gläubigen: *ep. 1, 2 p. 466, 18 ff. censuerunt . . . non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur, neque enim apud altare dei meretur nominari in sacerdotum prece qui . . . non est quod pro dormitione eius apud nos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nominis eius in ecclesia frequentetur*. Die oben erwähnte Stelle der Ap. Konstitutionen VI, 30, 2 beruht auf *Didascalia* VI 22, 2 p. 376, 1 ff. F., wo aber von allen verstorbenen Christgläubigen ohne besondere Erwähnung der Martyrer die Rede ist: *. . . in memoriis congregantes uos et sacrarum scripturarum facite lectionem et ad deum preces indesinenter offerte, et eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte tam in collectis uestris quam etiam in coemeteriis et in dormientium exitibus, panem mundum praeponentes . . . orantes offerte pro dormientibus*. Das Meßopfer wird also für die Entschlafenen dargebracht, *pro dormitione* schlechthin, nicht in erster Linie *pro remissione peccatorum*. Letzterer Gesichtspunkt tritt in der späteren Totenliturgie beherrschend hervor; für die Martyrer konnte also nicht mehr derselbe Gottesdienst wie für die andern Entschlafenen gehalten werden. Wir sehen auch hier, wie die Liturgie den Umschwung der religiösen Geisteshaltung abspiegelt. In der Urzeit mit ihrem Enthusiasmus, mit ihren kleinen, ganz von der Sehnsucht nach der Parusie Christi erfüllten Gemeinden dachte

¹) Die Gebete von S. Perpetua u. Felicitas und von S. Cosmas u. Damian sind erhalten (s. oben). Im *Commune Conf. Pont.* hat das zweite Formular die Sekret: *. . . per haec piaae placationis officia et illum beata retributio comitetur . . .* Dies Gebet steht auch am Feste des hl. Leo (Athanasius u. Basilii); so schon im Appendix der Ausgabe des Gelasianum p. 339 Wilson; vgl. auch K. Mohlberg O. S. B., *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (Liturgiegesch. Quellen 1/2 [1918]) n. 694: *. . . per haec p. oblationis officia eqs.*, was jedenfalls zur Sekret (*super oblata*) besser paßt.

man beim Tode hauptsächlich an den Eintritt in die Glorie, an den Hinübergang zum verklärten Herrn; die Martyrer waren wohl auserlesene Glieder des mystischen Leibes Christi, aber der ganze Leib hatte dieselbe Hoffnung. Später, besonders vom Frieden Constantins ab, als der erste Eifer erlahmte, als die Massen in die Kirche eintraten, als nur zu viel Menschliches sich in ihr breit machte, gewann das Gefühl der Sündhaftigkeit ein viel stärkeres Gewicht. Die Martyrer freilich sind gleich zu Gott gegangen; sie werden zwar im Gottesdienst erwähnt; dieser bringt ihnen wohl Ehre; aber beten für sie darf man nicht. Bei den gewöhnlichen Verstorbenen aber handelt es sich darum, sie von der Sündenlast, mit der sie vielleicht, trotz guten Willens, geschieden sind, durch Gebet und Opfer zu befreien. So wird denn der Gedanke der Sünde und Sündenstrafe, der Fürbitte und des Sühnopfers führend in der Totenliturgie. Er hat, auch noch im hohen Mittelalter, zu ergreifenden Formen des Gottesdienstes geführt; aber man kann nicht leugnen, daß die ältere Art des Totengedächtnisses dem Enthusiasmus des urchristlichen Geistes besser entsprach.

Aber wie beim Martyrergedächtnis haben sich auch in der Totenliturgie Reste der älteren Auffassung erhalten. Deutliche Spuren davon finden wir auch in den römischen Sakramentarien. Wir bemerken sie dort, wo die Totengebete nicht oder nicht in erster Linie von der Befreiung von Sünde und Strafe, sondern vom Eintritt in die Glorie sprechen; wo ferner diese Glorie der Wirksamkeit der hl. Mysterien zugesprochen wird. So heißt es in der Sekret einer Messe *pro sacerdote siue*¹ *abbate* G 754: *concede . . . ut anima famuli tui illius abbatis atque sacerdotis per haec sancta mysteria in tuo conspectu semper clara consistat, quae fideliter ministravit*. Kein Wort von Sünde; der Verstorbene gilt als Heiliger, wie auch die vorhergehende Oration andeutet: *. . . ut pro quo nunc in te gaudemus in terris, cum eodem apud te exultare mereamur in caelis*. Dieselben Worte, die hier für einen einfachen Verstorbenen gelten, könnten ebenso gut von einem Martyrer ausgesagt werden, wie die früher angeführten Texte beweisen können. So wird denn das Meßopfer auch für solche dargebracht, die gleich als Heilige verehrt wurden, wie Leo und Gregor d. Gr.: Gr 127, 2 und 30, 2: *Super oblata. annue nobis d. ut animae famuli tui Leonis haec (Gregorii) prosit oblatio*², *quam immolando totius mundi tribuisti relaxari delicta*. Letztere Formel deutet hier auf die Er-

¹) *siue* = *et*.

²) Bezeichnenderweise ändert das Missale Romanum so: *. . . ut intercessione beati Gregorii haec nobis prosit oblatio* eqs. Daß man schon im Mittelalter sich darüber Gedanken machte, zeigt die Antwort Innocenz' III. (1212) an den Erzbischof von Lyon, über die Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1902) 199 A. 1 berichtet.

lösung überhaupt, nicht auf Sünden, die der Verstorbene bei seinem Tode noch trug. Oration und *Ad completa* zeigen deutlich, daß er als Heiliger betrachtet wird. Dieselbe Sekret steht nun Gr 224, 2 als *Oratio super episcopum defunctum* d. h. für den Papst: . . . *famuli et sacerdotis illius haec prosit* eqs. Wir sehen: für den Papst wurde dieselbe Oration gebetet, auch wenn er gleich als Heiliger im engeren Sinne des Wortes allgemeine Verehrung fand. L 454 stehen unter der Überschrift *Sancti Siluestri* folgende Totengebete: . . . *preces nostras quas in famuli tui S. episcopi depositione deferimus propitiatus assume, ut qui nomini tuo ministerium fidele dependit perpetua sanctorum tuorum societate laetetur. Hanc igitur oblationem q. d. placatus intende, quam in sancti S. confessoris et episcopi tui commemoratione suppliciter immolamus, ut . . . illum beatitudo sempiterna glorificet. Maiestatem tuam d. supplices exoramus, ut anima famuli tui Simplicii¹ episcopi ab omnibus quae humanitus adtraxit exuta in sanctorum censeatur sorte pastorum.* Das Opfer soll also dem Heiligen die ewige Seligkeit bringen, ja ihn sogar, von dem, was er *humanitus adtraxit*, befreien. Das ist hier wohl so aufzufassen, wie wir oben die Opfergebete für die hl. Leo und Gregor gedeutet haben; jedenfalls soll es nicht eine besondere Sündhaftigkeit behaupten; andererseits zeigt es aber auch wieder die nahe Verwandtschaft des Gedächtnisses der Heiligen und der Toten überhaupt. In diesem Sinne dürfen wir wohl auch, da die Kollekte derselben Messe (s. oben) ohne weiteres auch auf anerkannte heilige Männer angewandt wurde, das Gebet *super oblata* für den verstorbenen Papst auffassen (Gr 224, 6): *his sacrificiis . . . purgata anima et spiritus famuli tui illius episcopi ad indulgentiam et refrigerium sempiternum pervenire mereatur.* So wird es uns denn nicht mehr befremden, wenn G 755 f. zwei Messen *pro defuncti nuper baptizati* bietet. Wenn es auch heißt: *cui donasti celerem et incontaminatum transitum post baptismi sacramentum*, ferner: *quem fecisti non timere de culpa*, und: *quae ab omnibus est purgata peccatis*, so wird doch für ihn gebetet: *exaudi pro illius famuli tui animam supplicantes* und geopfert: *offerimus pro anima* eqs.² Unsere heutige Praxis ist unter dem Einfluß des Sünden- und Sühnedenkens anders geworden.

Fassen wir zusammen: das große Erlösungsmysterium Christi wirkt sich aus im Martyrermysterium, im Heiligengedächtnis und der

¹) Die Gebete wurden also beim Gedächtnis dieses hl. Papstes (468—483) wieder verwandt.

²) Vgl. auch Gr 93, 2 am Osterfreitag: *Super oblata. hostias q. d. placatus assume, quas et pro renatorum expiatione peccati deferimus et . . .* Das Meßopfer wirkt also neben der Taufe sündentilgend.

Totenliturgie. Das Opfer der Messe behauptet seine zentrale Stellung im ganzen Leben der Christen. Die Liturgie¹ führt alle, Martyrer, Confessores, wie überhaupt alle Christen, zur ewigen Herrlichkeit mit Christus bei Gott.

Die drei römischen Sakramentarien lassen noch deutlich beobachten, wie diese in der älteren Zeit ausgebildete tiefere Auffassung der liturgischen Begehungen allmählich verblaßt; wie die liturgische Fruchtbarkeit und das Mitleben mit der Kirche abnimmt. Während das Leonianum in vielen, stets wieder neue und reiche Ausblicke eröffnenden Zeugnissen sich noch ganz lebendig von diesen Ideen ergriffen zeigt, wird die Zahl der Texte im Gelasianum schon geringer und geht schließlich im Gregorianum auf wenige Stellen zurück. Aber die Grundgedanken, besonders die über das große Christumysterium,

¹) Wie konkret die Liturgie als Weg der Seelen zur Seligkeit aufgefaßt wurde, kann uns der syrische Dichter Jakob von Batnä in Sarug († 521) in seinem *Gedicht über die Messe für die Verstorbenen* zeigen (übers. von S. Landersdorfer O. S. B., *Ausgew. Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak v. Antiochien und Jakob v. Sarug*, Bibl. d. Kirchenväter 1912, 304—315), z. B. V. 90 ff.: „Rufe den Toten nicht am Grabe; denn er hört dich doch nicht, da er jetzt nicht dort ist. Suche ihn vielmehr im Hause der Barmherzigkeit, dort versammeln sich die Seelen aller Verstorbenen, denn das ist der Ort, wo das Leben zu haben ist, mit dem sie sich stärken. Hier bewahrt man ihr Andenken und ihre Namen auf im großen Buche Gottes, in dem alle enthalten sind! Das Blut des Gekreuzigten träufelt Auferstehung auf die Seelen und verleiht ihnen die Kraft zu ihm zu kommen.“ 189 ff.: „Für die Seelen der Verstorbenen tritt der Priester hinan und legt Brot und Wein zum Opfer auf den Altar. Er erneuert das Andenken an den Tod Jesu und an seine Auferstehung, und alle Abgeschiedenen ruft er zum Opfer herbei, auf daß sie Verzeihung erlangen . . . Für alle Verstorbenen, die entschlafen sind, bringt er die Opfergaben dar und ruft den Vater an, indem er ihm den Tod des Sohnes in Erinnerung ruft . . . Mit diesem Opfer entsühnt der Priester alle Verstorbenen, denn es hat eine Kraft in sich, den Tod zu besiegen und seinen Sitz zu zerstören. Beim Geruche des Lebens, der von dem erhabenen Opfer ausgeht, versammeln sich alle Seelen, sie kommen herbei, um entsühnt zu werden. Und an der Auferstehung, die der Leib des Sohnes Gottes ausströmen läßt, atmen die Verstorbenen Tag für Tag das Leben ein und werden dadurch gereinigt.“ usw.

Nicht nur die Totenliturgie, sondern auch der Sterberitus ist voll von diesen Gedanken. Deshalb sucht man mit der Eucharistie im Munde zu sterben; vgl. Dölger, *IXΘYC* II 527 ff.

Die konkrete Auffassung der Wirkungen der Totenliturgie hängt mit dem antiken Totenkult zusammen. Nach antiker Anschauung findet die Seele erst Ruhe, wenn der Leib sein Begräbnis erhalten hat; die Seelen bleiben in den Gräbern und können die Stimmen der Menschen hören, ihre Gaben genießen; beim Totenmahl sind sie zugegen; vgl. Rohde, *Psyche*³ 1903, I 216 ff.; II 336 ff., Dölger, *IXΘYC* II 555 ff. Gegen die Ansicht, die Seelen blieben bei den Gräbern, polemisiert Jakob (s. oben) ausdrücklich. Aber auch sonst ist die christliche Auffassung der Totenliturgie durchaus in eine christliche Sphäre erhoben; sie beruht auf dem Erlösungswerke Christi und der *communio* seiner Glieder untereinander und mit dem Haupte. Der Kult wird allein Gott dargebracht. Vgl. auch P. Dörfler, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den röm. Inschriften u. Bildwerken* (Veröfthl. d. kirchenhist. Sem. München. hrsg. v. Knöpfler IV, ■ [1913]) 11 ff.

bleiben erhalten und gehen im Missale Romanum durch die Jahrhunderte, wenn auch oft nur wenig verstanden und lebendig empfunden. Wir dürfen daher von der heutigen, noch mehr aber von der älteren römischen Liturgie rühmen, daß sie, wenn sie auch an mystischem Stimmungsgehalt hinter der orientalischen zurücksteht, doch klar und deutlich die tiefmystischen Gedanken von den Mysterien Christi, des Kreuzes, der Martyrer predigt, ja daß sie vielleicht in ihrer einfacheren, geistigeren Form dem Vorbilde des urchristlichen Kultes in manchem näher kommt als jene. Jedenfalls dürfen wir die etwas einseitige Charakteristik des römischen Ritus durch E. Bishop, der an ihm nur seine „Nüchternheit und Verständigkeit“ hervorzuheben wußte, dahin ergänzen, daß ihm mystische Tiefe bei klar geprägtem Ausdruck und monumentaler Größe nicht abgeht.

Unbekannte und bekannte Reichenauer Sakramentarfragmente aus dem 9. Jahrhundert.

Von Alban Dold O. S. B. (Beuron).

Im Frühjahr 1920 schenkte Herr Pfarrer Friedrich Eisele von Einhart der Bibliothek der Erzabtei Beuron ein Pergamentblatt, das bisher als Einband eines in seinem Besitze befindlichen alten Buches gedient hatte. Dem Inhalt seiner Beschriftung nach einem einstigen Sakramentar zugehörig, wies die Schriftart unzweifelhaft nach der Reichenauer Schreibzelle und zwar in die Zeit des beginnenden 9. Jahrhunderts.

Wenige Wochen darauf fand sich zu diesem Blatt noch ein zweites Reichenauer Sakramentarblatt in der Fragmentenmappe der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek zu Donaueschingen, wo es darauf als B II 3 katalogisiert wurde.

Es spricht eine starke Wahrscheinlichkeit dafür, daß beide Fragmente vom selben Schreiber herrühren und vielleicht gar einem liturgischen Buch angehört haben, denn obwohl das Donaueschinger Fragment am unteren Blattende beschädigt ist und einige Zeilen eingebüßt hat, so läßt sich doch mit vollständiger Sicherheit behaupten, daß beide Blätter einst gleiches Format (19,5×25 cm) und gleiche Zeilenzahl (21) hatten und nach ihrer ganzen Anlage und Technik — besonders in bezug auf die Initialen — auffallend miteinander übereinstimmen. Nur darin herrscht Verschiedenheit, daß im Beuroner Fragment die Opferungsgebete mit *Secreta*, im Donaueschinger mit *super oblata* überschrieben sind, was vielleicht durch die Entnahme aus verschiedenen Quellen zu erklären ist.

Die Texte der beiden Blätter stimmen nach den darin vorhandenen Formularen mit keinem der bekannten Sakramentartypen aus früherer Zeit überein, wenn sich auch in einzelnen von diesen einige oder auch mehrere Formeln eines Formulars belegen lassen. Das deutet darauf hin, daß wir es bei unseren Blättern mit Fragmenten eines seiner Anlage nach sonst nicht mehr erhaltenen Sakramentars und zwar, wie die Scheidung der Quellen zeigt, mit einem Mischsakramentar zu tun haben. Als solches beleuchtet es aufs neue sowohl für die Gesamtsakramentarliteratur, wie im besonderen für die verschiedenen,

bekannten, aus der Reichenau stammenden Sakramentarhandschriften die Mannigfaltigkeit der um die Wende -des 8. zum 9. Jahrh. im Gebrauch befindlichen Meßbucharten.

Um eine Einstellung und Wertung zu ermöglichen, vergleichen wir die einschlägigen Texte folgender Sakramentarausgaben:

L = Feltoe, *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge 1896.

V = Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford 1894.

S = Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, Münster i. W. 1918.

Gr = Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum*, Münster i. W. 1921.

Gr = Wilson, *The Gregorian Sacramentary*, London 1915.

Gerb = Gerbert, *Monumenta Veteris Liturgiae Alamannicae*, St. Blasien 1777.

Men = Ménard, *Sacramentarium Gregorianum* (Migne, P. L. 78).

Pam = Pamelius, *Sacramentarium Gregorianum im Liturgicon Latinum*, Tom II, Cöln 1609.

Leofr = Warren, *The Leofric Missal*, Oxford 1883.

F = Richter-Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense*, Fulda 1912.

Mur = Muratori, *Liturgia Romana Vetus*, Tom. II, Venedig 1748.

NB! Bei Belegen aus Gr wird, wo nichts besonderes vermerkt ist, nach der Wilsonschen Ausgabe zitiert, da es sich meist um Belege aus den in Lietzmanns Ausgabe ausgeschiedenen Anhängen handelt. Diesen gehören alle nach p. 143 vermerkten Gebete an.

Der Inhalt der beiden Fragmente ist nun folgender: Zunächst bietet das Beuroner Fragment auf seiner Rectoseite ein Formular (I) mit fünf Formeln, deren erste nur in der zweiten Hälfte vorhanden ist, weshalb wir auch den Titel des ganzen Formulars vermissen. Wahrscheinlich hieß er: *Missa pro quacumque tribulatione*. Die Formeln lauten:

I, 1 (Parce dne parce peccatis nris et quamuis incessabiliter delinquentibus continua poena debeatur, praesta) qs ut quod ad ppa&uum meremur exitum, transeat ad correctionis auxilium; p dnm nrm ihm. = V III, XXX, 1 (correctionis); F 368, 2051 (om. ad).

I, 2 Dne ds qui ad hoc irascaris ut subuenias ad hoc minaris ut parcas lapsis manum porrige & laborantibus multiplici miseratione succurre: & qui p te redempti sunt ad spem uite a&ernae tua miseratione seruentur p dnm. = V III, XXXI, 1 (tua moderatione seru.); Leofr 184 (add. intercedentibus omnibus sanctis vor lapsis; &) ut; moderatione = V); F 368, 2052 (&) ut; om. tua miseratione).

I, 3 Sacri(fi)cia dne tibi cum e(cclesiae) praecibus immolanda qs corda nra purificent & indulgentia&uae nobis dona concilient p dnm. = V III, XXXI, 3 (add. in fine: et de aduersis prospera sentire perficiant [Ebenso Leofr: faciant]; Leofr 184 (om. tibi; &) ut et; add. vor indulg. = I, 2); F 368, 2053.

I, 4 Uitia cordis humani haec dne qs medicina conpescat quae mortalitatis nrae uenit curare languores p. = V III, XXX, 4; F 368, 2054.

I, 5 Muniat qs dne fideles tuos sumpta uiuificatio sacramenti & a uitiis omnibus expeditos in sca [F. v.] faciat deuotione currentes p. = V III, XXXIV, 3; Men 206 (sumpti; faciat esse); F 366, 2047.

Das auf der Versoseite zweiterhaltene Formular bietet nach der Überschrift *Item alia* die Formeln:

II, 1 Ds humilium consolator et fidelium fortitudo adesto propitius supplicationibus nris ut humana fragilitas que per se procliuius est ad labendum p te semp muniatur ad standum & que p se prona est ad offensa p te semp

repar&ur ad ueniam p. = V III, XXXVI, 1 (ad. prop. suppl. nris] prop. esto supplicibus [Ebenso Men., wogegen F liest: prop. esto supplicationibus nris]); Men 207 (= V; et da ut; labendum] labem; om. muniatur — semper); F 366, 2044 (vid. V; offensam).

II, 2 Haec hostia dne qs & ab occultis ecclesiam tuam reatibus semp expeditat & manifestis conueniat (korr.-enter) expurg& p dnm. = V III, XXXVI, 3; Men 207; F 371, 2066.

II, 3 Quos munere dne caelesti reficis diuino tuere presidio ut tuis mysteriis perfruentes nullis subdamur aduersis p dnm. = V III, XXXII, 4; Leofr 184 (add. vor diuino = I, 2); F 135, 935.

Nur die erste Formel haben wir noch auf der gleichen Seite von dem *Orationes pro peccatis* überschriebenen Formular (III):

III, 1 Afflictionem familia&uae qs dne intende placatus ut indulta uenia peccatorum d&uis semp beneficiis gloriemur p). om. V; = Gr pg 123; S 439; F 377, 2095.

Auf dem Donaueschinger Blatt ist uns von dem nach V *Orationes super uenientes in domo*, nach F *Orationes in aduentu fratrum superuenientium* betitelten Formular (IV) nur noch der Schluß der zweiten Formel erhalten, die lautete:

IV, 2 (Ds qui nobis in famulis tuis praesentiae tuae signa manifestas mitte super nos) spm caritatis ut in aduentu fratrum conseruorumq: nostrorum gratias nobis tuae largitatis augeatur. p. = V III, LXXIV, 2; F 425, 2328, die beide gratia haben.

Alsdann folgt Formular V der *Missa pro infirmo* mit den Formeln:

V, 1 Omeps semp ds salus a&erna (+ e, das getilgt ist) credentium exaudi nos pro famulis tuis ill (einkorr. pro) quib; misericordia&uae imploramus auxilium. ut reddita sibi sanitate gratiarum tibi in ecclesia tua referant actionem. p. = V III, LXX, 1 (auxilio); Men 240 (om. pro); Pam 453 (ill.] N.); F 433, 2355 (omps aeternae ds; om. pro); Gr pg 207.

V, 2 Omeps semp ds qui egritudines & animarum depellis & corporum auxilii tui sup infirmos nros (einkorr. ill.) ostende uirtutem ut ope misericordia&uae ad omnia pi&atis tuae reparentur (korr.-rantur) officia. p. = V III, LXX, 2; F 433, 2356, beide ohne Korr.

V, 3 Ds cuius nutib; uitae nrae momenta de(currunt) suscipe p(re)ces & hostias fa(mulorum famula)ru(mq; tuarum) [ill. einkorr.] (pro quib; misericordiam tuam aegrotantibus inploramus ut de quorum periculo m&uimus de eorum salute la&emur. p.) = V III, LXX, 3 (Ds sub cuius [ebenso Men]; om. ill.); Gr pg 207 (om. ill.); Gerb 311; Men 240; Pam 454 (= Gr); F 433, 2357 famulorum tuorum ill.).

V, 4 (UD Qui famulos tuos ideo corporaliter) (F. v.) uerberas ut mente proficiant potenter ostendens quod sit pi&atis tuae p(rae)clara saluatio. dum prestas ut oper&tur nobis &iam ipsa infirmitas salutem. p. = L 135 (quam sit; infirmitas ipsa medicinam); om. V; = Gr pg 246 (inf. medicinam), pg 301 (protenter); Gerb 311 (patenter); Pam 454; F 433, 2358 (patenter; in nobis).

V, 5 Ds infirmitatis humanae singulare p(rae)sidium auxilii tui sup infirmos nros (ill. einkorr.) ostende uirtutem ut ope misericordiae tuae adiuti ecclesia&uae scae rep(rae)sentare mereantur. p. dnm. = V III, LXX, 4; Gr pg 208; Gerb 311; Men 240; Pam 454; F 433, 2359, alle ohne ill. und mit repraesentari; nur F hat incolumes repr.

Das letzterhaltene, unvollständige Formular (VI) des Donaueschinger Fragments mit der Überschrift *Missa pro salute uiuorum* bringt die Gebete:

VI, 1 *Pr&tende dne misericordiam tuam famulis & famulab; tuis ill. dextera caelestis auxilii ut te toto corde pquirant & quae digne postulant adsequantur p.* = V III, CVI, 1 (om. ill.; dexteram [ebenso Gr, Gerb, Men, Pam und F]); Gr pg 193 (om. miser. tuam [ebenso Pam und F]); Gerb 269 (vid. V; de toto corde te perquirant atque quod digne); Men 239 (vid. V; digna; adsequantur et medelam tuam non solum in corpore sed etiam in anima sentiant); Pam 438 (vid. V und Gr); F 410, 2273 (vid. V).

VI, 2 *Propitiare dne supplicationibus nris & has oblationes famu(lorum) f(amularumq; tua)rum* (ill. einkorr.) (qua)s (tibi pro . . . [fehlen die 4 weiteren Zeilen]). = V III, CVI, 2 (om. dne); Gr pg 193; Gerb 269; Men 239; Pam 438; F 410, 2274; ein ill. hat nur F.

Ein Überblick über die vorhandenen Formulare und Formeln belehrt uns nun, daß sie alle einzig und allein in dem zeitlich späteren Sacramentarium Fuldense (saec. X) belegt sind, auch dort aber mit Ausnahme von V (und VI?) nicht in geschlossenen Formularen; des fernerer aber gibt die gute Bezeugung aus dem Liber tertius des zeitlich früheren Sacramentarium Gelasianum zu erkennen, daß dieser Teil des in fränkischer Überlieferung auf uns gekommenen Meßbuchs die Hauptquelle für die in den Fragmenten vorkommenden Gebetsstücke ist. Je einmal zeigt sich rein leonianischer (V, 4) und gregorianischer (III, 1) Einschlag. Daß dennoch so viele der Gebete, besonders was Formular V und VI anlangt, in gregorianischen Sakramentaren sich finden, gibt nicht Zeugnis für eine gregorianische Quelle, da es sich um Formeln der Anhänge dieses Meßbuchs handelt, die eben aus dem Gelasianum in sie geflossen sind. Für die der Hauptsache nach direkte Übernahme der Gebete aus gelasianischer Quelle spricht auch die Folge von Formular VI nach V, die in den Anhängen sämtlicher gregorianischer Sakramentare umgestellt ist. Auffallend ist, daß die Formel III, 1 im alten gelasianischen Sakramentar sich nicht findet, während sie im fränkisch-alemannischen Gelasianum, freilich bei anderer Gelegenheit, nämlich als zweite Oration am Dienstag nach Passionssonntag, auftritt. Das Gregorianum dagegen bringt sie unter den *Orationes pro peccatis*. Bemerkenswert ist noch, daß nur in unseren Fragmenten die I, 5 gebotene Oration *Muniat* als *Oratio super populum* belegt ist. Offenbar erweist sich nach dem Gesagten das Sakramentar, dem unsere Blätter zugehörten, als ein Meßbuch, für das aus der reichen Votivmessenliteratur nur immer 1—2 Formulare ausgelesen wurden, d. h. es war für besondere Bedürfnisse eigens zusammengestellt.

Über die ausgehobenen Textvarianten und ihre Stellung zu den mitgeteilten Texten füge ich noch folgende kurze Bemerkungen an:

In I, 1 wird gegenüber dem *correctionis* von V das *correctionis* von F wahrscheinlich. Das primäre Vorhandensein von *intercedentibus omnibus sanctis tuis* in I, 2 und 3 in Leofr und die Zufügung *et de aduersis prospera sentire perficiant* bzw. *faciant* am Schluß von I, 3 in V und Leofr erscheint auch sehr fraglich. Das *miseratione* unseres

Textes kann bei dem Wegfall der betreffenden Worte im F gegen das *moderatione* von V und Leofr kaum bestehen. In I, 5 ist die Lesart *sumpta* gegenüber *sumpti* vorzuziehen.

Interessant sind besonders die Varianten von II, 1. Der Wegfall von *supplicationibus nris* und die Ersetzung durch *supplicibus* war augenscheinlich die Folge der Veränderung von *adesto propitius* — wozu eher *supplicationibus nris* paßt — in *propitius esto*¹; hierzu bewog vielleicht die sprachliche Härte der aufeinander folgenden Wortsilben von *fortitudo adesto*. In F ist uns die halbdurchgeführte Änderung erhalten. Die Auslassung bei Men am Schluß der Formel darf wohl als Schreibfehler angesehen werden. — In II, 3 bringt Leofr wieder allein sein Einschießel.

Die Ursprünglichkeit des *sub cuius* in V, 3 ist auch stark in Frage zu stellen trotz der Bezeugung durch V und Men. — Gegenüber dem *potenter* in F und Gerb erscheint das *potenter* in V, 4 als altes sicheres Textwort. — Das in F gebotene *incolumes* V, 5 ist nicht ursprünglich.

Die Überlieferung von VI, 1 ist, wie die Belege zeigen, eigenartig. Während die einen Textzeugen, Gr, Pam und F, offenbar der Konstruktion Rechnung tragend, das durch V, Gerb und Men gebotene *misericordiam tuam* fallen ließen, bietet auch unser Text die Worte und versucht sie durch den nachfolgenden Ablativ *dextera* gegenüber dem sonst bekannten Akkusativ *dexteram* geschickt zu einer einheitlichen Fassung zusammenzuschließen. Ob damit aber wirklich die ursprüngliche Fassung gegeben ist, bleibt zu bezweifeln. Vermutlich ist das den Rhythmus störende *misericordiam tuam* aus ähnlich beginnenden Gebeten versehentlich übernommen und dann weiterüberliefert worden. Die Änderung in Gerb *ut de toto corde te perquirant* wie auch die von Men gebrachte Erweiterung der Oration haben gegenüber dem sonst belegten Wortlaut nichts zu bedeuten.

* * *

Bei dieser Gelegenheit seien nun auch noch die von A. Holder (*Die Reichenauer Handschriften*) beschriebenen und so weit als möglich mitgeteilten Reichenauer Fragmente 23, 24, 25 des näheren besprochen und ihre Einstellung versucht.

1. Fragment 23 (1. Bd. S. 389 f.).

Holder bezeichnet dieses Bruchstück als einem Sacramentarium Gregorianum, ante Hadrianum, entstammend. Zu seiner Umschrift teile ich mit, daß ich verschiedene Worte, die er bietet, vor allem die Überschrift *in Ascensa dni*, welche freilich einst wohl unzweifelhaft

¹) Vgl. die vielen gleich beginnenden Formeln des gelasianischen wie gregorianischen Sakramentars (Indices!).

vorhanden war, nicht zu sichten vermochte. — Von sieben verschiedenen Formularen sind vorhanden die Formeln:

I, 4 (da Postcom.)¹ (Tribue) nobis (dne caelestis mensae / uir)tutis soci&atis & (deside)/rare quae (r)ecta sunt & desi(de/rata) percipere. per dnm. = L 70 (uirtute satiatis); V I, LX, 5 (u. satietatis) S 752 (uirtuti? satiatis [auf Rasur]); Gr pg 167 (uirtutis societatem); Gerb 113 + Pam 402 (= L; bzw. nach einer Marginalnote bei Pam coel. mensae satiatis ohne uirtute).

II, 1 Concede qs omps ds ut qui hodierna die ... = S 772; Gr pg 74.

II, 2 Suscipe dne munera quae pro filii tui ... = S 774; Gr pg 74.

II, 3 UD qui post resurrectionem ... = S 775; Gr pg 74.

II, 4 Communicantes ... quo dns noster ... unitam sibi ... = S 776; Gr pg 74; Vgl. L 22; V I, LXIII, 5.

II, 5 Presta nobis qs omps [om. et misericors] ds ... Vgl. L 20; S 777; Gr pg 74.

III, 1 Omps semp ds fac nos ... = V I, LXI, 1; S 781; Gr pg 168.

III, 2 Sacrificia nos dne immaculata ... = S 783; Gr pg 168.

III, 3 UD ut quia primum ... = V I, LX, 4; S 784.

NB: Bis hierher Texte von Blatt 1; die folgenden von Blatt 2 (nach einer Textlücke)!

IV, 2 (ad Secr.) (Oblatio [nos] dne tuo nomini dicanda purificet ... acti)onem. = V I, LXV, 3; S 872; Gr pg 168.

IV, 3 Sumptis muneribus dne qs ut cum ... = V I, LXV, 5; S 874; Gr pg 169.

V, 1 Protector in te sperantium ds sine quo nihil ... = S 914; Gr pg 169.

V, 2 (Respi)ce munera dne supplicantis ecclesiae ... = S 916; Gr pg 169.

V, 3 fehlt merkwürdigerweise!

VI, 1 Praesta qs omps ds ut familia tua ... = S 919; Gr pg 83.

VI, 2 Munera dne oblata scifica et intercedente beato Johanne baptista ... = S 921; Gr pg 84.

VI, 3 Beati Johannis baptistae nos dne praeclara ... = S 923; L 30; Gr pg 84.

VII, 1 Ds qui praesentem diem honorabilem ... = S 928; Gr pg 84; Vgl. L 31; V II, XXVI, 1.

VII, 2 Tua dne muneribus altaria cumulamur ... = L 29; S 930; Gr pg 84; Vgl. V II, XXVI, 3.

Auf Grund der mitgeteilten Belegstellen sehen wir, daß von den vorhandenen 18 Formeln eine große Anzahl (17) sich wirklich in Gr nachweisen läßt, und das mag für Holder die Veranlassung gewesen sein, die Fragmente als einem Gregorianum entstammend zu betrachten. Bei näherer Prüfung ergibt sich aber, daß nur 9 Formeln von diesen 17 dem Corpus des Gregorianum angehören, die übrigen aber dem Anhang entnommen sind, der viel gelasianisches Gut enthält. III, 3 aber läßt sich überhaupt nicht im Gregorianum, wohl aber in V finden, während von den übrigen Texten manche ebenda, einige wenige in L begegnen. Diese Erhebungen lassen nicht mehr zu, die Fragmente einem gregorianischen Sakramentar zuzusprechen, vielmehr dürfen wir das Buch, dem sie zugehörten, eher ein Sacramentarium mixtum

¹) Nur den Wortlaut dieser einen Oration teile ich der interessanten Textverstellung halber ganz mit und bringe dazu die einschlägigen Belege; die übrigen Formeln werden nur in L, V, Gr und S zu belegen gesucht.

nennen. Dieses Urteil wird überraschenderweise dadurch bestätigt, daß wir in S ein Mischsakramentar haben, worin wir unsere Formeln alle unter entsprechenden Formularen wiederfinden. Das nähere Verhältnis des bei weitem reicheren S zum Sakramentar der Fragmente ist damit natürlich noch nicht dargelegt, und es soll auch hier nicht versucht werden, es klar zu legen. Es sei nur darauf aufmerksam gemacht, wie sich zwischen unsere Formulare I und II dort noch 5 weitere mit den Formeln 753—771, zwischen II und III noch die Formeln 778—780, zwischen IV und V noch 9 Formulare mit den Formeln 875—913, zwischen VI und VII noch die Formeln 924—927 einschieben. Da es sich bei den in den Texten unserer Fragmente ausfallenden Teilen auch um Formulare von Heiligenfesten handelt, die sonst sowohl in V als in Gr schon vorhanden sind — ich nenne die Feste SS. Nerei, Achillei et Pancratii, SS. Marci et Marcelliani, SS. Geruasi et Protasi, aus Gr allein S. Johannis ante portam Latinam, SS. Gordiani et Epimachi, S. Pancratii, Dedic. S. Mariae ad Martyres —, kann man wohl kaum umhin, in ihnen einen weniger entwickelten, ursprünglicheren Textzeugen zu erblicken.

Leider fehlt die Überschrift über Formular IV (da das Fragment erst mit der zweiten Formel beginnt), und auch die von V ist nicht leserlich. Wir hätten sonst neue Anhaltspunkte für die Erforschung, denn gerade betreffs dieser beiden Formulare variieren die Titelangaben. Über den Formeln von Formular IV steht bei V *Orationes et preces Dominica post Ascensa Domini*, bei Gr und bei Pam 403 *Dom. II post Pent.*, bei Gerb 133 und Men 169 *Dom.*, bei S *Ebdomada III post Pent.*, dagegen über den Formeln von Formular V, das in V und Gerb fehlt, bei Gr und Pam 404 *Dom. IV post Pent.* — Die eine erhaltene Formel von Formular I gehört sicher zu *Dom. IV post Oct. Paschae*. — Dieses sehr interessante Fragment verdient noch weitere Erforschung.

2. Fragment 24 (2. Bd. S. 391).

Dieses in trostlosem Zustande befindliche Fragment wurde neuerdings, und zwar mittels der Fluoreszenzphotographie, durch das Palimpsest-Institut der Erzabtei Beuron untersucht, wobei sich einerseits die Angabe Holders über das f 1' 12 und f 2 14 Gelesene als unzutreffend erwies, andernteils dessen weitere Lesung, wie folgt, sich ergänzen läßt.

Das Fragment, dessen f 1 keine Lesung mehr ermöglicht, beginnt auf f 1' mit *ciant et saluti* = Gr (Ausg. Lietzmann) 36, 2 Schluß, und bietet den Text bis *quia nulla ei* = 37, 4 zweite Hälfte; auf f 2 und 2' aber steht gleicherweise gregorianischer Text von ... *conuenienter intenti* = 49, 1 Mitte bis zum Schluß von 51, 4. — Varianten von irgend welchem Belang wurden nicht wahrgenommen.

3. Fragment 25 (2. Bd. S. 391).

Gegenüber Holder unterscheide ich auf f 1¹ dieses Fragments zwei Hände des 9. Jahrh. Der 1. Hand gehören an die Gebete:

1. Omps sempiterna ds qui dedisti famulis . . . Vgl. Mur 382 (e calce Codicis Othoboniani); F 301, 1779.

2. (Dne) ds pater omps famulos tuae maiestati . . . Vgl. Mur 381 (ebd.); F 301, 1785.

3. Auge in nobis dne (qs?) fidem tuam et sps sci . . . Vgl. V III, LXXXIV, 5; Gr pg 227; Pam 473; Men 202.

Die Belegstellen für diese Gebete zeigen, daß es sich nicht um eigentliche gregorianische Formeln handeln kann.

Die zweite Hand schrieb die Gebete:

1. Ds qui animae famuli Gregorii aeterna . . . = Gr pg 24.

2. Ds qui beatum Gregorium Pontificem scorum . . . = Gr pg 24.

Diesen beiden Formeln — es handelt sich um Tagesoration und Postkommunio — vom *Natale Sci Gregorii Pape* ist eine Sekret nicht beigefügt. Ihr Wortlaut im gewöhnlichen Gregorianum legt den Gedanken nahe, daß sie noch aus einer Zeit stammt, in der die Fürbitte für die Seelenruhe des verstorbenen Papstes noch gepflegt wurde. Vermutlich stieß sich der Abschreiber daran, eine solche Oration für das nachträglich zugeschriebene Formular des Gregoriustags einzusetzen.

¹) Die auf f 1¹ befindlichen Gebete sind erst im folgenden Jahrhundert beigefügt und werden hier unberücksichtigt gelassen.

Une exposition de la messe ambrosienne.

Par André Wilmart O. S. B. (Farnborough).

Le manuscrit n° 76 de l'Université de Montpellier est un grand volume in-quarto de 153 feuillets¹, dont la composition pourrait remonter aux premières années du XI^e siècle. La transcription parfaitement calligraphique, travail d'une seule main², et la remarquable décoration des titres et des lettrines³ en font encore, malgré les injures du temps, un des chefs d'oeuvre de cette période du moyen âge qui vit l'apogée de l'institut clunisien⁴.

1) Il mesure exactement 297×217.

2) Mais il semble qu'il ait été exécuté en deux fois et de manière à former deux parties: à partir du fol. 73, il y a un compte distinct des cahiers, de I à X.

3) Cette ornementation mérite d'être notée pour sa rareté. Elle comprend: une grande peinture fort curieuse, représentant un prêtre en train de consacrer, assisté d'un diacre et d'un sous-diacre (fol. 73^r: voir ci-dessous); un très beau dessin au trait, figurant deux personnages nimbés, assis dans des chaires et faisant le geste de bénir, de chaque côté du monogramme du Christ que soutiennent quatre anges (fol. 82^v); une série considérable d'initiales dessinées et peintes. Nombre de ces lettrines n'offrent que des entrelacs et des enroulements de fleurons; mais il est aussi parmi elles plusieurs sujets, quelques-uns d'un art consommé, par exemple: dans un D formé de noeuds, un pontife tonsuré vêtu du pallium, avec cette légende: S. Ambrosius (fol. 57^r); dans un M à entrelacs, deux scribes qui travaillent (fol. 73^v); un lévrier (fol. 115^r); un étonnant pendu faisant un I (fol. 126^r); un personnage culbuté, jambes en l'air, décrivant un E (fol. 133^r); un merveilleux personnage en croix (fol. 134^r); deux aigles opposés (fol. 143^r); un lion dressé (fol. 144^r); un homme déchirant la gueule d'un lion (fol. 145^v) etc. Chaque sermon de la dernière partie donne lieu à une lettrine. Tout ceci devrait être analysé en détail et reproduit.

4) C'est un fait qu'à partir du milieu du X^e siècle, et pour deux cents ans environ, l'école des miniaturistes français, qui avait brillé d'un si vif éclat lors de la renaissance carolingienne, se montra en décadence, excepté dans la région du nord-est. Elle ne produisit, en tout cas, rien de comparable aux oeuvres des artistes allemands sous la dynastie des Othons. Pour Cluny, cette infériorité est d'autant plus étonnante que nous voyons ses abbés en relations incessantes avec les empereurs et que, d'autre part, l'institut produisit les plus nobles églises monastiques qui furent jamais édifiées. Voici donc, à tout le moins, une importante exception. On l'appréciera mieux, en mettant en regard le célèbre commentaire sur Ezéchiel (Paris B. N. 12302), décoré par les soins du clunisien Heldric, abbé de Saint-Germain d'Auxerre († 1010); un critique a pu dire, à propos de ces étranges illustrations, que leur auteur n'avait réussi qu'à faire «constater la dégradation complète de l'art» (cf. Labarte, *Histoire des arts industriels*, II, 21873, 214; mais voir surtout à ce sujet W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*, 1912, pl. XII—XIII et XXII, et p. 227 ss.).

Rien, à vrai dire, n'indique d'une manière positive, son origine. On sait seulement qu'à l'époque moderne il appartient au président Bouhier¹. Je ne crois pas me tromper cependant, en le rapportant à Saint-Bénigne de Dijon, dont tant d'anciens manuscrits passeront entre les mains des Bouhier et sont maintenant conservés à Montpellier, après divers avatars qui sont bien connus. Si cette conjecture est fondée (comme je le crois), la collection aura vu le jour au temps de l'abbé Guillaume de Volpiano (990—1031), et dépendra d'un archétype rapporté d'Italie par ce zélé personnage, qui ne se dépensa pas moins dans son propre pays qu'en France pour l'honneur de Cluny, fondateur de Fruttuaria (1003) et réformateur de divers autres monastères de la région septentrionale, y compris San Ambrogio de Milan². Car, image directe de l'art français et monastique du XI^e siècle, le manuscrit de Montpellier représente pour le fond un recueil milanais, ainsi qu'on en va juger.

Des lacunes assez graves le défigurent malheureusement, vers le milieu et à la fin. Mais si l'archéologue les doit regretter, elles ne nuisent pas à l'analyse littéraire; il est aisé, en effet, de délimiter les parties manquantes. Je décris brièvement l'ensemble: huit articles, qui, de notre point de vue, forment trois sections, les nos 2 à 7 étant évidemment liés³:

1 (fol. 1—72) le *De officiis* de saint Ambroise en trois livres, finissant abrupt: ... *qualis fuit Ionatha qui proprietatem nec offensam patris* ||, c'est à dire au milieu d'une phrase du l. III, c. 21 § 124⁴. — La perte doit être de plusieurs feuillets.

2 (fol. 73—81) *incipit expositio misse canonicae: Missa tempore sacrificii est quando cathecumini foras mittuntur ... Nullus ergo potest aliquid accipere a patre nisi per eum. Explicit.* — C'est le texte même qui fait l'objet de la présente étude, et dont nous

¹) Les manuscrits du Président, partagés entre Troyes et Montpellier, se laissent reconnaître grâce à la couverture uniforme de toile noire dont les a revêtus leur propriétaire au début du XVIII^e siècle, en outre grâce à la notice sommaire du contenu, tracée par le même sur un feuillet liminaire; le catalogue de Montpellier ne donne le plus souvent à lire que cette notice, fréquemment inexacte. Pour le manuscrit 76, voir *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements*, Paris 4^o, 1849, 315.

²) Cf. E. Sackur, *Die Cluniacenser*, II, 1894, 1 ss., 206; B. Albers, *Consuetudines monasticae*, IV, Mont-Cassin 1911, p. VII, et le grand tableau qui suit p. 272.

³) Ceci est d'ailleurs mis en relief dans le manuscrit même par un artifice qui paraît être le fait d'un réviseur. La suite des articles 2 à 7 est distinguée dans la marge supérieure par un titre courant: L IIII, et les sermons qui constituent l'article 8 sont de même notés: L V. On entendait rattacher ainsi toute cette matière aux trois livres du *De officiis* et marquer l'unité du recueil. Cette disposition ne me semble pas primitive; elle pourrait être du XII^e ou du XIII^e siècle; mais elle a un fondement de vérité.

⁴) P. L., XVI (1880), 190 a l. 3.

passons en revue le contexte. La page du titre est remplie par la grande peinture déjà mentionnée¹.

3 (fol. 82—85^v) *incipit expositio catholice fidei: Quomodo diffinitur fides secundum intellectum. R. Fides est credulitas illarum rerum que non uidentur... Et ut ostenderet quia nullus absque fide sanctae trinitatis potest saluari. Explicit.* — Ce commentaire, par questions et réponses, du symbole *Quicumque*, attribué formellement ici à saint Athanase², est encore inédit, que je sache, bien qu'on en ait signalé plusieurs autres manuscrits³; on y remarque des emprunts textuels au *De fide sanctae trinitatis* d'Alcuin († 804). Les deux morceaux suivants, pareillement inédits, sont d'une facture trop semblable pour n'avoir pas la même origine. Ensemble, ces trois questionnaires doivent avoir été conçus pour satisfaire aux besoins de la catéchèse pastorale, selon les prescriptions des capitulaires carolingiens⁴. De plus, il n'est pas improbable, à partir du contexte, qu'ils aient été spécialement destinés au clergé de Milan.

4 (fol. 85^v—88^v) *incipit expositio symboli. Interroga. Quomodo uocatur haec doctrina fidei. R. Symbolum... Amen latinae dicitur uere fideliter siue fiat. Explicit expositio symboli.*

5 (fol. 88^v—92^v) *incipit expositio orationis dominice. Interroga. Quomodo uocatur haec oratio. R. Dominica. Int. Quare dominica. R. Quia dominus noster Iesus Christus proprio ore suo composuit... Int. Quare septem diebus caput uelatur et octauo detegitur. R. Qui per.* — Le texte cesse brusquement avec

¹) Ce tableau intéresse directement l'histoire liturgique. J'en voudrais donner quelque idée. Le fond est formé par une tenture rouge sur laquelle se dessine en blanc un treillis et qu'entoure une bande bleue et rouge. Dans ce cadre, un prêtre vêtu de l'aube et d'une chasuble bleue tient les deux mains jointes et dirigées vers le ciel, devant un grand calice doré qui repose sur un autel couvert d'une nappe blanche. Derrière lui, et comme lui tonsurés, un diacre et un sous-diacre en aube et tunique bleue lèvent l'un et l'autre la main gauche étendue et gardent la droite serrée sur leur poitrine, les doigts appliqués contre un livre. Les trois figures sont également posées de trois-quart et tout à fait semblables, joufflues et teintées de rose; elles sont du reste trop grandes par rapport à l'ensemble. Cette scène me paraît correspondre au moment de la consécration; mais elle doit contenir quelque part de symbolisme, sinon dans le geste, du moins dans la tenue des deux assistants; l'artiste aura voulu faire ressortir leur qualité respective et signifier qu'ils s'unissaient au sacrifice.

²) *Quis composuit hanc fidem. R. Beatus athanasius alexandriae urbis episcopus.*

³) Cf. A. E. Burn, *The Athanasian Creed and its early commentaries*, Cambridge 1896, 43 (n° 9); G. D. W. Ommanney, *A critical dissertation on the Athanasian Creed*, Oxford 1897, 221—224, 233. Voir aussi sur ce même texte C. P. Caspari, *Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum*, Christiania 1883, LVIII.

⁴) Voir, par exemple, les textes que nous avons réunis pour faire comprendre la nature de l'*expositio missae*: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XLVII—XLVIII, 1922, c. 1016.

ces deux mots, reproduisant sans doute un modèle lui-même inachevé; car la moitié de la page est laissée en blanc. C'est, d'accord avec le titre, un commentaire du *Pater*, suivi de questions relatives au baptême, qui se greffent sur la septième demande¹. Tout ceci se rapporte clairement à l'instruction des catéchumènes en vue du baptême.

Les articles 6 et 7 ont été adjoints assez naturellement à cette série catéchétique pour en parfaire le sens. Ils ne sont eux-mêmes, d'intention et de fait, que des compositions catéchétiques, mais antérieures à la renaissance carolingienne, si elles ont retrouvé alors du crédit. Sur la première, heureusement, on peut inscrire un nom avec certitude, celui de Martin de Braga, l'apôtre des Suèves de Galice († 580). La seconde, qui met en scène une sorte de jugement particulier, est couverte habituellement et indûment de l'autorité de saint Augustin. Peut-être est-elle un peu plus jeune que le temps de Martin; mais la provenance espagnole expliquerait bien sa nature et sa diffusion. Quoiqu'on n'ait pas encore pris la peine de la publier, les exemplaires en sont fort nombreux et paraissent avoir circulé depuis l'Espagne jusqu'en Germanie pendant les premiers siècles du moyen âge².

¶ (fol. 93^v—96^v) *Desideramus frs kmi adnuntiare uobis in nomine domini de diuinis scripturis quae aut minime audistis aut fortasse audita in obliuionem dedistis . . . Quia deus non solum post culpam peccata dimittit sed praemia in eterna tabernacula et ueniam promittit. Ipse cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen*³.

7 (fol. 96^v—97^v) *de exitu anime de corpore*⁴. *Primum quidem decet nos audire iustitiam deinde intellegere . . . ibunt impii in ignem aeternum iusti autem in uitam aeternam. Amen.*

La dernière partie du volume nous ramène, ou du moins prétend nous ramener à saint Ambroise, et correspond de la sorte à la première. Dans l'état actuel du manuscrit, gâté par l'humidité et con-

¹) *Int. Quare post descriptionem nominum signantur catecumeni. R. Vide licet ut possint dicere: Signatum est super nos lumen uultus tui domine . . .*

²) Cf. G. Morin, *Journal of theol. Stud.* 12 (1911) 186. — Je citerai les manuscrits suivants: Berlin Philipps 49, VIII—IX^e s., f. 16^v; Einsiedeln 281, VIII—IX^e s., p. 82; Karlsrue, Aug. 254, VIII—IX^e s., f. 185^v; Londres, B. M. Add. 30853 (l'exemplaire même du *Liber Comicus*), f. 187^v; Munich 6443 (Freising), VIII s., f. 62^v; 14446 B (Saint-Emmeran), VIII—IX^e s., f. 149^v; Orléans 22 (19), IX^e s. (principal exemplaire des *Tractatus Origenis*), p. 261; Rome, Vatican, Pal. 212, X^e s., f. 15^v; 220, X^e s., f. 28; Saint-Gall, 146, X^e s., p. 178; 682, IX^e s., p. 224; Zurich, Rhen. 140, VIII^e s., f. 16. La pièce a même survécu dans des recueils aussi tardifs que Cambrai 822, XII^e s., f. 107^v, et Reims 1391, XII^e s., f. 161, 1392, XII^e s., f. 245^v.

³) Cf. C. P. Caspari, op. l., p. 2; et cf. *Kirchenhistorische Anekdota* (1883) 193.

⁴) Par cette disposition, l'homélie continue exactement la catéchèse de Martin qui parcourt tout le cycle doctrinal, depuis la chute de l'ange rebelle jusqu'à la destinée éternelle des chrétiens, bons et mauvais.

séquemment mutilé¹, elle est réduite à la moitié de son texte primitif; mais les *capitula* permettent de la reconstituer entièrement. Elle offrait un homélaire complet, introduit par une notice explicite du compilateur et composé de quatre-vingt-quatorze sermons pour les dimanches et les fêtes. Ce recueil n'a jamais été sérieusement étudié, encore que les premiers éditeurs des oeuvres de saint Ambroise s'en soient emparé et que les Mauristes aient même tâché d'en classer les matériaux². Il nous suffit maintenant de savoir que cette série de sermons a porté le nom de saint Ambroise et d'observer, d'ailleurs, qu'elle a été certainement formée en Italie avant le IX^e siècle³.

■ (fol. 97^v—153) *incipiunt capitula de homeliis sancti Ambrosii* (I—XCIII) ... *incipiunt sermones sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi. Prefatio. Libenter nos predicare et gratanter opus dei facere manifestum est*⁴ ... (XLI) ... *cum ubicumque sit qui praecepit. In deserto* ||⁵.

L'ensemble est donc rapporté principalement à saint Ambroise. La mention de la *Missa canonica*, entre le *De officiis* authentique et des sermons censés de saint Ambroise, ajoute une précision qui déclare nettement l'homogénéité de la collection et son caractère particulier, local, la *Missa canonica* étant, si l'on peut dire, le coeur de la liturgie ambrosienne⁶. Le rédacteur, sans nul doute, entendait attribuer à saint Ambroise cette messe typique. Enfin, de la présence des morceaux catéchétiques, il ressort assez bien que l'agencement du manuscrit est contemporain de la réforme carolingienne. C'est aussi la date à laquelle on s'arrête, lorsqu'on étudie la lettre de l'*Expositio*.

Il serait étrange qu'une exposition de la messe ambrosienne n'ait pas laissé quelque trace dans la tradition directe de l'Eglise de Milan. Et c'est le fait, comme je l'ai constaté curieusement après avoir transcrit le texte de Montpellier, le sachant inédit. La Biblio-

¹ La détérioration est sensible depuis fol. 143; à une époque indéterminée avant le XVIII^e siècle, les possesseurs ont dû arracher les derniers feuillets, trop abîmés, cinquante environ ou six cahiers.

² Cf. P. L., XVII (1879) 603—610.

³ Maxime de Turin a fourni nombre de sermons à ce recueil; l'apparence est qu'il a été imaginé tout d'abord au VI^e siècle, mais plutôt pour Turin ou pour Verceil que pour Milan. — Les manuscrits méritent l'examen. J'ai eu l'occasion d'en étudier trois, outre celui de Montpellier: Lyon 1236, IX^e s.; Grenoble 254 et Troyes 39, l'un et l'autre du XII^e siècle. Lyon et Montpellier ont la même distribution.

⁴ Court prologue non reproduit par nos éditions.

⁵ P. L., XXXIX, 2032, l. 3 (sermon 147 de l'Appendice de s. Augustin); et LVII, 571 c, l. 1 (sermon 19 attribué à s. Maxime); cf. P. L., XVII, 611 (sermon 39 de l'édition romaine — 1585 — de s. Ambroise).

⁶ Cf. A. M. Ceriani, *Notitia liturgiae Ambrosianae*, Milan 1895, 3; cf. l'*Auctarium Solesmense*, 1900, 92.

thèque Ambrosienne en possède deux répliques au moins, dont ni Ceriani ni Magistretti n'ont ignoré l'existence, puisqu'ils ont eu l'occasion d'employer les manuscrits qui les contiennent¹: I 152 inf., XII^e siècle, fol. 140—152; T 103 sup., X^e siècle, fol. 13^v—20^v. Pourquoi ces liturgistes compétents ont-ils donc négligé un document de cette valeur, plus ancien finalement que les meilleurs sacramentaires conservés, et parallèle aux expositions de la messe romaine qu'a produites l'âge carolingien? Probablement, ils n'ont pas été satisfaits des manuscrits qui le leur apportaient; et par suite, peut-être, de ce défaut matériel, n'ont-ils pas saisi l'intérêt du morceau. On nous dit en effet, d'une part, que le texte du *Manuale* (manuscrit T 103) prend fin avec les mots *et sacrificium patriarchae nostri* de la formule *Supra quae propitio*; et d'autre part, il paraîtrait que le recueil de Beroldus (manuscrit I 152) ne renferme qu'une recension postérieure.

Si telle est la tradition milanaise, on regrettera davantage que le texte retrouvé à Montpellier soit lui-même imparfait. En réalité, le calligraphe du XI^e siècle est sans reproche, à moins qu'on ne veuille l'accuser d'avoir omis par mégarde de transcrire un feuillet. Il est beaucoup plus probable que son modèle était déjà défectueux, privé d'un feuillet. Car le commentaire que nous lisons passe soudain des termes du *Memento* des défunts à ceux de la préface du *Pater*, par une rupture manifeste du développement. Cet accident, dont la nature apparaîtra mieux ci-dessous, empêche qu'on prenne le parti de publier intégralement l'Exposition. Tronquée comme elle est, il suffit de la faire connaître au moyen d'extraits et, pour le reste, de dégager le texte de la «messe canonique» qu'elle enveloppe.

Le début est fort maigre et ne donne qu'une faible idée des précisions qui suivront. L'auteur, apparemment, ne se souciait pas d'écrire un traité de liturgie, ou ne se sentait pas capable d'un tel travail. On verra que ses prétentions, pour l'ensemble, ne diffèrent pas beaucoup de celles qui ce manifestent dans l'exposition *Dominus uobiscum*². Les deux commentaires ont surtout pour dessein de définir le sens des textes liturgiques dans une sorte de mot à mot. Toutefois, l'exposition *Dominus uobiscum* prend pour point de départ les réponses de la Préface, laissant de côté tout ce qui précède. Mais nous en avons une autre, également ancienne, l'exposition *Primum in ordine*, rédigée aux mêmes fins, avec plus de tenue

¹ Cf. M. Magistretti, *Beroldus siue Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et ordines*, Milan 1894, XVIII; et *Manuale Ambrosianum*, Milan 1905, I, 20 sq. Pour Ceriani, voir Ommanney, op. l., 221 sq. — On verra d'après ces références que les deux manuscrits de l'Ambrosiana présentent à peu près le même contexte que le manuscrit de Montpellier, c'est à dire ensemble les articles 2 à 5.

² Sur les expositions romaines *Dominus uobiscum* et *Primum in ordine*, voir l'article *Expositio missae*, déjà mentionné: c. 1019—1021.

littéraire, dans laquelle les premiers éléments de la messe romaine avant la Préface sont rappelés au lecteur avec quelques explications. Cette composition a pu servir de modèle à l'écrivain milanais.

Missa tempore sacrificii est, quando catechumini foras mittuntur, clamante leuita: Siquis catechuminus est exeat foras. Et inde missa dicta est, quia sacramentum altaris interesse non possunt qui nondum regenerati noscuntur.

Ordo autem missae uel orationum quibus oblata deo sacrificia consecretantur primum a sancto Petro apostolo est constitutus. Cuius celebratione uno eodemque modo uniuersus orbis peragit. Verumtamen multa¹ sunt missae ornamenta quae postea sunt addita a sanctis patribus.

Ingressa. Ingressa dicitur, quia tunc ingreditur ad altare.

Gloria in excelsis. Ymnum angelicum ab angelis decantatum fuit.

L'antienne, la prophétie, l'épître, l'alleluia, l'évangile sont de même définis sommairement en faisant appel à l'étymologie. Les trois collectes qui précèdent le canon selon l'usage milanais donnent lieu à des remarques plus significatives. Nous avons là la vraie forme de cette exégèse littéraliste et en comprenons la raison; il s'agissait d'expliquer au clergé par des procédés directs de grammairien la lettre du formulaire officiel. L'emploi occasionnel du questionnaire rend ce dessein plus évident encore et autorise à ranger cette exposition dans le genre catéchétique.

Oratio super populum. Ecclesiae tuae domine uoces placatus a<d>mitte. Ecclesia graecae, latinae dicitur conuocatio, quia omnes fideles ad unam fidem uocati sunt, et ideo unum sunt corpus, sicut dicit Paulus apostolus: „Vnum corpus sumus in Christo Iesu.“ Voces idest praeces. Placatus: pacificatus, tranquillus. Admitte: adsume, accipe. Vt destructis: dissipatis, perditis. Aduersantibus: contrariis, inimicis, idest hereticis et paganis siue malis christianis. Vniuersis, omnibus. Secura idest quieta. Tibi seruiat catholica libertate: sancta denique ecclesia tunc seruit deo secunda libertate, quando nullam habet contrarietatem.

Inter. Quare rogat sacerdos ut destruantur aduersarii ecclesiae, cum in euangelio dicat: «Orate pro calumniantibus uobis et bene facite his qui uos oderunt»? — *R.* Non rogat sacerdos ut moriantur in corpore, sed ut conuertantur: desinant quod sunt esse mali, incipiant esse quod non sunt; desinant esse heretici, incipiant esse catholici; desinant esse pagani, incipiant esse christiani; desinant, idest incipiant esse boni.

Sindonem. — Sindone graecae, latinae dicitur lineus pannus.

Inter. Quare in sindone consecratur corpus domini? — *R.* Ideo quia corpus domini non fuit in alio inuolutum nisi in munda syndone.

Inter. Quid significat syndon? — *R.* Munditiam corporis; et quia munditiam corporis significat, ideo nullus debet accedere ad corpus domini percipiendum² nisi qui mundam conscientiam habet; et bene syndon lineus pannus dicitur, quia linus ex terra oritur absque coitu et cum magno labore, idest per passionem peruenit ad candorem immortalitatis.

Oratio super sindonem. Porrige, dona tribue. Dexteram: per dexteram auxilium debemus intellegere. Quaesumus domine plebi tuae misericordiam: quaesumus idest rogamus, deprecamur. Postulanti idest roganti. Per quam idest per ipsam dexteram. Vt terrores idest timores

¹) multae Ms. ²) percipiendam Ms.

quos mali homines inmittunt persequendi bonos. Declinet: auertat, deuitet, repellat, caueat, remoueat, refugiat. Humanos et solacia uitae immortalis sunt bona opera sine quibus ad uitam-beatam nullus potest peruenire. Immortalis accipiat: immortalis uita est ubi nulla mors est. Et sempiterna gaudia comprehendat: sempiterna gaudia sunt gaudia regni caelestis; quae ideo sempiterna dicuntur quia postquam ea semel anima fidelis acceperit semper manebunt et numquam finientur¹.

<Oratio> super oblata. Adesto domine: adueni, praesens esto. Supplicationibus nostris: deprecationibus, praecibus. Et his muneribus: istis donis quae te donante tibi offerimus. Presentiam² tuae maiestatis: diuinitatis, potestatis et claritatis; propriae enim maiestas dicitur quasi maior potestas, hoc est diuinitas. Intersere: infra semina³, inmitte. Vt quod nostro seruitio: ministerio idest sacerdotali officio, quia sacerdotum tantummodo est panem et uinum super altare ponere atque signare, domini uero est benedictionem dare. Geritur, agitur. Te potius: magis, melius. Operante firmetur, hoc est confirmetur, ut panis et uinum sanctificante deo fiant⁴ corpus et sanguis filii ipsius.

La Préface et le *Sanctus* sont ensuite commentés avec non moins de soin, mais un peu plus largement. On pourra comparer ce passage avec les portions parallèles des expositions de la messe romaine. Peut-être l'exposition *Dominus uobiscum* a-t-elle été utilisée, ou prise pour modèle; ce qui n'aurait rien que de naturel. Je ne crois pas pourtant qu'on puisse faire la preuve d'une dépendance directe; les rapprochements que nous sommes tentés de faire s'expliquent presque aussi bien par une rencontre qui tient à l'identité des textes commentés⁵.

Dominus uobiscum sermo salutationis et orationis est. Orat sacerdos ut dominus sit cum populo. Et cum spiritu tuo sermo responsionis et orationis est. Item orat populus ut dominus sit cum spiritu sacerdotis, ut digne ualeat missam celebrare.

Sursum corda: subauditur eleuate, erigite. Hic sacerdos ammonet et hortatur populum ut singuli⁶ subleuent corda sua sursum. *Sursum* hoc est apud deum, quoniam qui cor suum ad dominum non erigit, oratio eius ad dominum non ascendit. Et ideo respondet populus⁷: *Habemus ad dominum*. Subauditur erecta et subleuata. Vnde ualde cauendum est unicuique ne mentiatur et de mendacio iudicetur.

Gratias agamus domino deo nostro. In hoc loco hortatur sacerdos populum ut simul cum eo gratias agant deo de omnibus bonis quae illis dare dignatus est. Propter quod respondet populus⁸: *Dignum et iustum est*; et est sensus: dignum est ut illi agamus gratias, quia deus noster est; iustum ut ipsi referamus gratias, quia cum non essemus creauit, cum perditis essemus redemit, et cottidie nobis sua spiritalia dona simul ac temporalia quibus in hac misera uita sustentamur tribuit atque bona usque in finem agentibus uitam aeternam se daturum promittit.

¹) finiuntur Ms. ²) presentiae Ms. ³) semine Ms. ⁴) fiat Ms.

⁵) Par exemple, l'exposition *Dominus uobiscum* débute ainsi, pour expliquer les formules qui introduisent la Préface: *Salutat sacerdos populum ut dominus sit cum illo. — Et cum spiritu tuo. Responsio populi atque oratio, ut, sicut sacerdos orauit quod dominus esset cum populo, ita et populus orat quod dominus sit cum spiritu sacerdotis*. On relèverait trois ou quatre traits de ce genre, pas plus, au cours du développement; de toute façon, l'imitation est très limitée, quant à la lettre.

⁶) singulis Ms. ⁷) populum Ms. ⁸) populum Ms.

Prefatio. Praefatio est narratio rei causa delectationis inducta. Haec ergo praefatio ideo a sacerdote canitur ut populus¹ suo creatori delectabiliter gratias agere prouocetur.

V. D.² Vere idest certe, quia hoc enim reppetit³ sacerdos ad confirmandam sententiam populi. Dignum et iustum est: hic subaudiendum est opus. Equum, hoc est rectum siue equale⁴. Et salutare: salutare opus est gratias deo agere, quoniam de acceptis donis gratias deo agit et salutem sibi acquirit et maiora dona meretur accipere. Nos tibi famulos tuos semper: idest omni tempore. Hic, in hoc loco. Et ubique, idest in omni loco. Gratias agere, dicere. Domine sanctae pater omnipotens aeternae deus per Christum dominum nostrum: ideo additur per Christum dominum nostrum quia nullum sacrificium laudis et gratiarum deo acceptum esse potest nisi per manus summi pontificis, domini scilicet Iesu Christi, offeratur. Vnde et angeli per ipsum laudant deum patrem. Per quem maiestatem tuam: Christi⁵ diuinitatem, claritatem et potentiam. Laudant angeli: angelus graecae, latinae dicitur nuntius; hoc nomen officium est, non naturae; natura enim spiritus sunt. Sed sciendum quales⁶ caelestis patriae ciues, qui semper quidem sunt spiritus, ab officio uocabula sumunt⁷. Illi ergo spiritus angeli uocantur qui, ut aliqua hominibus nuntient, et a deo mittuntur. Venerantur, honorant. Archangeli: graecae, latine principes⁸ nuntiorum uel summi nuntii uocantur; archos namque graecae, latine princeps uel summus dicitur. Angeli ergo uocantur qui annuntiant minima; archangeli uero dicuntur⁹ qui nuntiant magna, ut Michael, Gabriel, Raphael. Throni: thronus graecae, latine dicitur sedes; throni dei illi spiritus dicti sunt qui tanta diuinitatis gratia replentur ut in eis dominus sedeat et per eos sua iudicia discernat. Dominationes: sciendum uere est quia nouem sunt ordines angelorum qui in hoc loco commemorantur: angeli, archangeli, throni, dominationes, uirtutes, principatus, potestates, cherubim et seraphim, sed ex his tria sunt greca: angeli, archangeli et throni; duo hebraea: cherubim et seraphim; cetera uero latina. Dominationes illi spiritus uocantur qui magna dissimilitudine¹⁰ potestates ac principatus transcendunt; et quia mira potentia prae(e)minent, et ceteri spiritus eis¹¹ oboediendum sunt, ideo dominationes uocantur. <Virtutes> uirtutes etenim illi spiritus uocantur per quos signa et mirabilia frequentius fiunt. Principatus: principatus autem illi spiritus uocantur qui¹² aliis bonis angelorum spiri<ti>bus praesunt; et quia quae agenda sunt ipsi disponunt eis ad implenda diuina mysteria a principatu¹³, et ideo principatus¹⁴ nominantur. Et potestates adorant: potestates hii spiritus uocantur per quos contrariae uirtutes, idest demones, refrenantur, ut corda hominum non ualeant tantum nocere quantum cupiunt. Quem cherubim: cherubim hebraicae, latine plenitudo scientiae dicitur; illi ergo sublimiores angelorum spiritus ideo cherubim uocantur, quia tanto maiori scientia pleni sunt quanto plus aliis<s> deo propinqui sunt et ipsius claritatem plus aliis<s> contemplantur. Et seraphim: seraphim hebraicae, latine ardentes¹⁵ dicuntur; isti enim angeli ita deo coniuncti sunt ut inter ipsos et deum nulli alii spiritus intersint; et ideo seraphim uocantur quia tanto magis in amore dei ardent quanto uicinius eum uident. Socia, con-

1) populo Ms. 2) Les deux lettres sont liées comme dans les sacramentaires.

3) reppetit Ms. 4) equalem Ms. 5) Il doit y avoir ici quelque erreur; on attend

patris, au lieu de christi. 6) qualis Ms. 7) summus Ms. 8) princeps Ms.

9) dicitur Ms. 10) dissimilitudines Ms. 11) Le copiste a écrit ei et étendu un

trait de contraction sur i; ce qui est absurde et ne représente pas même eius,

12) quia Ms. 13) principatus Ms. 14) principatur Ms. 15) audentes Ms.

iuncta. Exultatione: gaudio¹, laetitia. Concelebrant, conlaudant. Cum: <cum> nouem ordinibus² angelorum. Quibus ordinibus et nostras uoces ut admitti: adsumi³, accipi. Iubeas, praecipias. Deprecamur supplici: humili. Confessione, laudatione. Dicentes: sicut ipsi dicunt: Sanctus, sanctus, sanctus.

Inter. Quare tribus uicibus dixit sanctus? — R. Propter tres personas. Et propter unam substantiam subiunxit tantummodo dicens: Dominus deus sabaoth. Sabaoth hebraicae, latinae exercituum [deus]. Verus⁴ angelorum exercitus debet⁵ intellegi; sed ideo angelorum multitudo exercitus uocatur, quoniam sicut rex terrenus ad aliqua loca infirma custodienda suos milites mittit, sic et dominus ad custodiam⁶ fidelium suorum angelos suos dirigit, quatenus doemones non eis possint tantum nocere quantum cupiunt. Pleni sunt caeli et terra gloria tua: pleni sunt caeli et terra gloria dei, quia gloria eius uniuersa implet, et ipse in caelum et in terram ubique est totus. Aliter pleni sunt caeli et terra⁷ gloria dei, quoniam ipse multis atque uariis ornamentis caelos decorauit et terram. Osanna in excelsis: Osanna enim haebreus sermo est; osi hebraicae, latine dicitur salua siue saluifica; anna interlectio est obsecrantis, hoc est deprecantis⁸; sed i littera subtracta est propter sonum, et est sensus: salua nos obsecramus, tu qui habitas in caelum. Benedictus qui uenit in nomine domini: hoc de filii persona dicitur; ipse uenit in nomine domini, idest in nomine patris, quia in omnibus suis operibus non suam sed patris gloriam quaesivit. Osanna in excelsis: in hoc loco potest etiam talis esse sensus: salus, precamur, sit nobis etiam ab illo a quo est salus et in caelum, quia, dum homines redemit in terris, damna angelorum reparauit in caelis.

Les premières formules du Canon ont été traitées rapidement et sans remarques intéressantes. Je transcris la partie qui va du récit de l'institution au second *Memento*.

Qui pridie, uno die ante. Quam⁹ pro nostra et omnium salute¹⁰: et omnium praedestinatorum salute¹¹. Pateretur: passionem sustineret. Accipiens panem eleuauit oculos: non quasi minor patre et ipse dare non posset quod uellet, sed potius ut nos doceret¹² quatenus oculos nostros semper illuc dirigamus et a deo omne uerbum desursum expectemus, quia, ut Iacob ait, «omne datum optimum¹³ et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum», tam panem quam uinum. Tibi gratias agens: gratias deo patri egit ut nos doceret de omnibus donis eius gratias deo referre debere¹³. Benedixit: ut per sanctificationem illius elementum¹⁴, idest panis et uinum, transiret in sacramentum corporis et sanguinis ipsius, siue omnia quae sumere debemus prius benedicamus. Fregit: fregit prius panem quam dedit discipulis suis, ut ostenderet quia corpus suum non absque sua uoluntate postea frangendum esset in cruce. Deditque discipulis suis dicens ad eos: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo, postea quam coenatum est, accipiens

¹) gaudeo Ms. ²) ordinem Ms. ³) adsummi Ms. ⁴) uerum Ms. ⁵) debent Ms. ⁶) custodiendam Ms.; de même plus loin, dans le commentaire de Supplices te rogamus. ⁷) Le copiste répété par erreur ubique est... et terra. ⁸) Le copiste a écrit deux fois cette incise. ⁹) antequam Ms. ¹⁰) salutem Ms. ¹¹) De nouveau salutem Ms. ¹²) correction de deo oret (1^e main). ¹³) deberet Ms. ¹⁴) elementis avait été tout d'abord écrit, le final a été ensuite gratté; force est de corriger: elementum (ou bien elementa... transirent, moins naturellement), à moins qu'on ne préfère supposer un oubli, par exemple: elementi <materia>.

calicem eleuauit oculos ad caelum ad te deum patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens benedixit, tradidit discipulis suis dicens ad eos: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calis sanguini¹s mei noui et eterni <testamenti>. — Noui testamenti dicit ad distinctionem ueteris², et aeterni dicit ad distinctionem temporalis, quoniam illud testamentum³ transiuit quod filiis⁴ Israel in deserto dedit; hoc autem quod dominus discipulis dedit et nouum recte uocatur quia renouat, aeternum quia semper manebit. Testamenti: testamentum nouum doctrina est euangelica et apostolica in qua mysterium corporis et sanguinis domini nobis traditur. Sed sciendum quia per sanguinem agni dictum est testamentum eius⁵, per sanguinem domini nostri Iesu Christi traditum est nouum. Misterium fidei dicitur, quia secretam in se continet dispositionem; per eum quippe, si digne bibimus, remissionem peccatorum nos recipere credimus; mysterium namque graecae inde dicitur quod secretam et reconditam in se habeat dispositionem. Qui sanguis pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum: hic notandum quia non ait: pro omnibus, sed: pro multis, quoniam non omnes saluantur, sed tantummodo praedestinati. Mandans⁶, praeciens. Quoque et dicens ad eos: Hec quotiens: quantiscumque uicibus. Cumque feceritis, in meam commemorationem facietis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, aduentum meum sperabitis, donec iterum de caelis ueniam ad uos.

Vnde et memores sumus domine nos tui serui, sed et plebs tua sancta: collectio, multitudo fidelium, qui bene plebs sancta dicuntur, quia primum sanctificata est per aquam baptismatis et donum spiritus sancti et cottidie sanctificatur per actionem bonorum operum. Domini nostri Iesu Christi passionis necnon et ab inferis mirabilis resurrectionis: mirabilis quippe fuit eius resurrectio, quia non tantum ille solus resurrexit, sed etiam multos alios secum resuscitauit, siue quia propria uirtute surrexit. Sed et in caelos gloriosissimae ascensionis: gloriosissima fuit domini ascensio in caelos, quia⁷ cunctis uidentibus apostolis propria uirtute ascendit in nube comitantibus angelis. Offerimus praeclare maiestati⁸ tuae de tuis donis ac datis hostiam puram: mundam; hostia⁹ dicebatur antiquitus sacrificium quod offerebatur ad superandos hostes, idest aduersarios; unde et dominus Iesus Christus bene dicitur hostia, quia semetipsum optulit deo patri in ara crucis ad debellandos hostes¹⁰ hoc est superandos¹¹ doemones; similiter et corpus ac sanguis¹² ipsius propter hoc cottidie offertur. Hostiam sanctam, hostiam immaculatam: sine macula, incorruptam. Hunc panem sanctum uitae aeternae et calicem salutis perpetuae: hic panis sanctus uitae aeternae et calix salutis perpetuae, quia per hoc corpus et sanguinem domini peccata nobis relaxantur atque sic dimissis¹³ peccatis ad uitam aeternam et salutem perpetuam peruenire possumus¹⁴; uerumtamen hoc nomine <non>¹⁵ maiora peccata, sed minora tantum dimittuntur, si tamen digne percipiuntur.

Supra panem et calicem propitio: misericordiae, clementiae. Sereno uultu tuo respicere digneris et accepta: digna. Habere sicuti: sicut. Accepta habere dignatus es munera iusti pueri tui Abel: Abel sane cum esset pastor ouium, de optimis semper deo sacrificium offe-

¹) ueteres Ms. ²) testamenti Ms. ³) filii Ms. ⁴) Au lieu de eius, on attendrait prius ou uetus. ⁵) mandatis Ms. ⁶) quae Ms. ⁷) maiestatis (1° main). ⁸) hostiam (1° main). ⁹) hostem Ms. ¹⁰) superando Ms. ¹¹) sanguinis Ms. ¹²) sdimissis Ms. ¹³) possimus Ms. ¹⁴) nomina (maiora) Ms.; la phrase est évidemment incomplète.

rebat; quod ideo acceptum erat, quia deuota mente hoc rogabat, ut, dum cognosceret Abel quod deo sit acceptum, ignis ab eo missus de caelo descenderet¹, ut totum sacrificium consumeretur². Et sacrificium patria<r>chae: patris summi; patria<r>cha dicitur summus pater siue princeps patrum; archos graecae latine summus dicitur. Nostri Abrahæ: Abraam denique cum sacrificium optulisset, uespere iam facto, ostendit deus quia sibi fuit acceptum; lege librum Genesis et repperies. Et quod tibi sacrificium optulit summus sacerdos tuus³ Melchi-sedech⁴ sanctum sacrificium, immaculatam⁵ — sine macula — hostiam: Melchi-sedech ideo summus sacerdos dicitur, quia per omnia domini nostri Iesu Christi, summi uidelicet sacerdotis, figuram habuit; unde etiam dicitur fuisse sine patre et sine matre, sine <gene>alogia⁶, sine initio et sine fine. Dominus igitur Iesus Christus sine patre fuit in terra, quia ex uirgine tantum natus⁷; sine matre in caelo, quia a solo patre genitus; sine <gene>alogia fuit, quia generationem illius — idest quomodo in caelo genitus sit a patre aut quomodo in terra conceptus sit in utero uirginis — nullus cognoscere, nullus intellegere potest. Ipse namque primo panem et uinum optulit deo in sacrificio, quando Abraham reuertebatur cum uictoria, iam superatis et deuictis quinque regibus. Hoc enim praefigurabat⁸ quod dominus noster Iesus Christus pro nostra redemptione in ara crucis offer<r>et deo patri panem suae carnis et uinum sui sanguinis, propter quod et discipulis in cena hoc ipsum sacrificium praecepit offerendum.

Supplices <te> rogamus omnipotens deus, iube haec dona, sacrificia perferri: deportari. Per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum ante conspectum: praesentiam. Tremende maiestatis tuae: angeli enim dirigunt<ur>⁹ a deo ad custodiam¹⁰ hominum ut doemones non possint eis¹¹ nocere quantum cupiunt. Deuotiones igitur mentium et bone¹² cordium cogitationes simul et operationes quamuis cognite sint, angelorum tamen est officium ut eas¹³ in conspectu dei praesentent. Et hoc est quod ait: per manus sancti angeli tui; non quod angelus manus habeat, qui est incorporeus; sed manus dicit, hoc est per officia. Vt quotquot: quanticumque, omnes. Ex hoc altari¹⁴ sanctificationis sacrosanctum corpus et sanguinem domini consecratum¹⁵ sumpserimus: acceperimus. Omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Per Christum dominum nostrum.

Après la lacune, rien de notable que l'explication du *Libera nos*, avec une référence expresse à saint Ambroise «notre patron» :

Libera nos quaesumus domine ab omnibus malis praeteritis, praesentibus et futuris: praesentia mala sunt quae nobis ante iam eueniunt uel quae ante commisimus; praesentia sunt quae nobis in presenti tempore possident¹⁶; futura sunt quae nobis euenire possunt, nisi dei gratia custodiamur, ut in ea non incurramus; et ideo orat sacerdos ut deus et a praeteritis et a praesentibus malis sua gratia nos liberet et abstraendo¹⁷,

¹) descendebat Ms.; le copiste se montre assez inattentif, trop souvent, pour qu'on ait scrupule à faire des corrections de ce genre; c'est le même cas ci-dessous.
²) consummebatur Ms. ³) tuos Ms. ⁴) melchi sedech en deux mots très nettement, et de même plus loin. ⁵) immaculatum Ms. ⁶) alogia Ms., et encore plus loin; la faute est donc voulue, mais elle n'en est pas moins inadmissible, cf. Hebr. 7, 3. ⁷) après natus, un e a été gratté, sans trait de contraction, semble-t-il, écrit cependant par le copiste pour jouer le rôle de est. ⁸) p(er)figurabat Ms. ⁹) dirigunt Ms. ¹⁰) custodiendam Ms. ¹¹) eos Ms. ¹²) bene Ms. ¹³) eos Ms. ¹⁴) hac altaris Ms. ¹⁵) consecrantur Ms. ¹⁶) Cette phrase est vicieuse quelque part; écrire peut-être nos, ou praesident. ¹⁷) et est probablement de trop après liberet.

et a futuris liberet, suae gratiae cautela¹ nos custodiendo. Et intercedente: depraeante pro nobis. Beata Maria genitrice dei ac domini nostri Iesu Christi: specialiter beata² semper uirgo et intercessione ponitur, quia omnium sanctorum merita excellit³, quia sola deum⁴ et hominem meruit parere. Similiter Petrus atque Paulus atque Andreas specialiter ponuntur, quia et ipsi ad nos sancti praecellunt. Beatus Ambrosius Christi confessor ideo specialiter ponitur, quoniam et ipse est noster patronus⁵. Et sanctis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea et beato Ambrosio confessore tuo atque pontifice una — simul — cum omnibus sanctis tuis da propitius pacem in diebus nostris ut ope misericordiae tuae adiuti et in peccato: criminali⁶ quod nos trahit ad mortem. Simus semper liberi et ab omni perturbatione securi: aduersitate quae nos perturbare potest; ab omni dicit, hoc est mentis et corporis, corporali et spiritali⁷, doemonum et malorum. <Praesta>: dona, concede. Praesta per eum — filium — cum quo beatus uiuis et regnas deus in unitate spiritus sancti per omnia saecula saeculorum. Amen.

Reprenons maintenant la «messe canonique» elle-même, à part de la glose. L'annotation mettra en valeur les points les plus considérables ou justifiera le texte adopté.

Siquis cathecuminus est exeat foras¹.

Ingressa.

Gloria in excelsis².

Antifona³.

Prophetia.

Epistula.

Alleluia.

Euangelium.

Oratio super populum. Ecclesiae tuae domine uoces placatus a<d>mitte ut destructis aduersantibus uniuersis secura tibi seruiat catholica libertate⁴.

Oratio super sindonem. Porrige dexteram quaesumus domine plebi tuae misericordiam postulanti per quam et terrores declinet humanos et solacia uitae immortalis accipiat et sempiterna gaudia comprehendat⁵.

<Oratio> super oblata. Adesto domine supplicationibus nostris et his muneribus praesentiam tuae maiestatis intersere ut quod nostro seruitio geritur te potius operante firmetur⁶.

Dominus uobiscum. — Et cum spiritu tuo.

Sursum corda. — Habemus ad dominum.

Gratias agamus domino deo nostro. — Dignum et iustum est.

Prefatio. Vere quia dignum et iustum est equum et salutare nos tibi semper hic et ubique gratias agere domine sancte pater omnipotens aeterne deus per Christum dominum nostrum per quem maiestatem tuam laudant angeli uenerantur archangeli throni dominationes uirtutes principatus et potestates adorant, quem cherubim et seraphim socia exultatione concelebrant, cum quibus et nostras uoces ut admitti iubeas deprecamur supplici confessione dicentes: Sanctus sanctus sanctus dominus deus sabaoth, pleni sunt caeli et terra gloria tua, osanna in excelsis. Benedictus qui uenit in nomine domini, osanna in excelsis⁷.

¹) cautele Ms. ²) Maria devrait être suppléé. ³) excellet Ms. ⁴) d(omi)no Ms. ⁵) Lecture incertaine; le copiste a écrit tout d'abord patronos, mais le second ■ paraît avoir été gratté partiellement. ⁶) criminalibus Ms. ⁷) corporalis et spiritalis Ms.

Te igitur clementissime pater per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum supplices rogamus et petimus uti accepta⁸ habeas et benedicas haec dona haec munera haec sancta sacrificia inlibata. Inprimis quae tibi [sacrificia]⁹ offerimus pro ecclesia tua sancta catholica quam pacificare custodire adunare et regere digneris toto orbe terrarum una [simul]¹⁰ cum¹¹ famulo tuo et sacerdote tuo papa¹² nostro ill.¹³ sed et omnibus orthodoxis atque¹⁴ apostolicae fidei cultoribus.

Memento domine famulorum tuorum¹⁵ — in hoc loco recitari debent nomina uiuorum¹⁶ — et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita est et nota deuotio¹⁷, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae reddunt tibi uota sua aeterno deo uiuo et uero.

Communicantes et memoriam uenerantes inprimis gloriosae semperque¹⁸ uirginis Mariae genitricis dei ac domini nostri Iesu Christi, sed et beatissimorum apostolorum <et martyrum tuorum>¹⁹

Petri	Xysti	Apollinaris
et Pauli ²⁰	Laurenti	Vitalis
Andreae	Ipoliti	Nazarii
Iacobi	Vincenti	Celsi ²¹
Iohannis	Cornelii	Protasii
Thomae	Cypriani	Geruasii
Iacobi	Clementis	Victoris
Philippi	Crisogoni	Naboris
Bartholomei	Iohannis	Felicis
Mathei	et Pauli	Calimeri
Symonis	Cosme	Materni
et Taddei	et Damiani	Eustorgii
		Dionisii
		Ambrosii
		Simpliciani
		Materni ²²
		Eusebii
		Hylarii
		et Iulii ²³

et omnium sanctorum tuorum quorum praecibus²⁴ concedas ut in omnibus protectionis²⁵ tuae muniamur auxilio. Per Christum dominum nostrum²⁶.

Hanc igitur oblationem seruitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus domine ut placatus suscipias²⁷ diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna <nos>²⁸ damnatione eripi²⁹ et in electorum³⁰ tuorum iubeas grege numerari per Christum dominum nostrum³¹.

Quam oblationem quam pietati tuae offerimus tu deus in omnibus quaesumus benedictam ascriptam ratam rationabilem acceptabilemque facere digneris. Quae³² nobis [oblatio]³³ <corpus et> sanguis fiat dilectissimi filii tui, domini autem³⁴ dei nostri Iesu Christi³⁵.

Qui pridie quam pro nostra et omnium salute³⁶ pateretur accipiens panem eleuauit oculos <ad caelos>³⁷ ad te deum patrem suum omnipotentem>³⁸ tibi gratias agens benedixit fregit deditque discipulis suis dicens ad eos: accipite et manducate ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum. Simili modo posteaquam coenatum est accipiens calicem eleuauit oculos ad caelum³⁹ ad te deum patrem suum omnipotentem item tibi gratias agens benedixit tradidit discipulis suis dicens ad eos: accipite et bibite ex eo⁴⁰ omnes, hic est enim calix sanguinis⁴¹ mei noui et eterni testamenti, misterium fidei, qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem⁴² peccatorum; mandans⁴³ quoque et dicens ad eos: haec quotiens cumque⁴⁴ feceritis in meam comme-

¹⁾ Cette formule de renvoi, prononcée par le diacre (*clamante leuita*), serait à sa place, normalement, après l'évangile ou plutôt après l'homélie qui suivait l'évangile. Si nous étions sûrs que l'auteur de l'Exposition représente ainsi l'usage contemporain, son témoignage serait précieux; car on estime généralement, à partir de données convergentes, que le rite du renvoi, commun durant la période antique au commencement de la messe des fidèles, est une de ces cérémonies qui disparaissent vers le septième siècle au plus tard, excepté dans la liturgie quadragésimale en vue du baptême, et là encore plutôt comme un archaïsme. Nous n'aurions aucune hésitation sur la valeur du renseignement, s'il était donné ailleurs que dans un paragraphe destiné à définir la „messe“. A part cela, le contexte lui-même fait bonne impression: *quando catechumini foras mittuntur*. De plus, l'énoncé de la formule correspond d'une manière remarquable au texte de l'ancien *ordo baptismal* de l'église romaine: *Catechumini recedant. Si quis catechumenus est recedat. Omnes catechumini exeant foras* (*Ordo VII* § 6, éd. Mabillon, *Museum Italicum*, II, 1689 p. 81; à noter que les termes rappelés par le pape saint Grégoire dans la vie de saint Benoît sont différents: *Si quis non communicat dei locum*, cf. *Dialogues*, II, 23; mais dans ce

cas, il s'agit, semble-t-il, de „fidèles“ qui, pour quelque raison, ne prennent point part à la communion). — Les sacramentaires milanais n'ont rien conservé de semblable. On peut seulement rapprocher l'*Antiphonaire*, qui reproduit le «renvoi» prolixe chanté à la fin de la messe *in traditione symboli* (samedi avant les Rameaux): *Si quis catechumenus procedat. Si quis Iudaeus procedat. Si quis paganus procedat. Si quis haereticus procedat. Cuius cura non est procedat* (éd. Solesmes, 1900, 219 du manuscrit; de même dans l'*ordo* de Beroldus, éd. Magistretti 1894, 95); d'autre part, dans le même *ordo*, pour les matines et les vêpres des dimanches et fêtes de Carême: *Procedant catechumeni. Ne quis catechumenus* (ib. 82 sq.; de même dans le *Manuel Ambrosien*, éd. Magistretti, II, 1905, p. 123 sq.). Mais nous sommes alors en plein moyen âge et en dehors de la liturgie eucharistique. Au contraire, il reste possible que l'Exposition atteste encore la formule primitive et quotidienne employée par saint Ambroise (voir les passages d'Ambroise relevés par P. Lejay, dans *DACL*, I, 1403, n. 7).

2) Remarquer l'absence d'aucune référence au *Kyrie*. J'expliquerais ceci, non point par l'ignorance de l'invocation, mais par le caractère presque insignifiant que celle-ci a reçu dans la tradition milanaise. On y disait à trois reprises: *Kyrie eleison*; savoir: après le *Gloria in excelsis*, après l'évangile, à la fin de la messe; et l'on se contentait de répéter les mots trois fois à chaque reprise (voir à ce sujet Ceriani, *Notitia*, 1895, 43 sq.). Cette forme simple représente, je crois, l'usage commun des églises d'Italie, tant à l'office qu'à la messe, au début du VI^e siècle, — au moment où le concile de Vaison fit constater, dans son troisième canon, que le *Kyrie* était assez répandu au delà des Alpes pour devoir être admis en Gaule (529). La réforme de saint Grégoire, mentionnée avec un peu d'obscurité dans la lettre de 598 à Jean de Syracuse, peut avoir consisté précisément à réglementer par voie d'autorité la pratique romaine, par exemple en plaçant le *Kyrie* (sous cette forme simple, non litanique) avant le *Gloria in excelsis*, comme le marque le sacramentaire du pape Hadrien dès sa première page. Indépendamment de cet emploi discret, le *Kyrie* était aussi compris, dès la fin du V^e siècle, dans une litanie proprement dite, inspirée par la litanie diaconale des Grecs, celle-ci étant constituée certainement depuis le IV^e siècle. Nous connaissons plusieurs rédactions de cette forme prolixe, une milanaise certainement, mais réservée au temps du Carême (voir le sacramentaire de Bergame, n^o 314). Il n'aurait pu s'agir dans l'Exposition de la messe canonique que du *Kyrie* banal. L'auteur aura pensé qu'il ne valait pas plus la peine de s'y arrêter qu'aux autres formules ordinaires de la messe, telles qu'*Oremus*, *Dominus vobiscum*, *Deo gratias*. — Sur cette question du *Kyrie* et sur celle des litanies de la messe, voir les études capitales d'E. Bishop, *Liturgica Historica*, 106 ss., et *Liturgical Comments*, VII (dans *J. of theol. stud.*, XII [1911] 405—413).

3) Les indications de l'auteur sont évidemment incomplètes au sujet des pièces de chant. Matériellement, elles sont même inexactes; car cette notice sur *antifona* devrait venir après le rappel de la lecture prophétique et, d'ailleurs, désigner le morceau par son nom propre: *psalmellus*. Au contraire, l'*alleluia* est marqué à sa juste place; mais la suite est omise: l'antienne après l'évangile, le chant d'offertoire etc. Apparemment, la rubrique *antifona* était censée convenir à toute la série.

4) Cette oraison ainsi que celles qui suivent sont bien assignées à la „messe canonique“ par les autres témoins du rit milanais (cf. Ceriani, *op. l.*, 3 sq.). J'indiquerai pour chacune la documentation des livres romains. La formule *super populum* est comprise dans le recueil de Vérone (le prétendu „Léonien“) et y joue de même le rôle de première collecte dans une messe „diurne“ ou fériale: XVIII, 3, 352 (chiffre de l'édition de Muratori, à laquelle je renvoie toujours). Le sacramentaire grégorien d'Hadrien la donne dans sa série d'oraisons „quotidiennes“ (n^o 9: 252), avec la variante qui finit par triompher: *aduersitatibus*, ou lieu d'*aduersantibus*. Dans le „Gélasien“ (III, 63, 732) et le Supplément grégorien (LXXXIX, 206), elle a servi à composer une messe contre les juges iniques (*male agentes*): même variante que

dans la recension grégorienne; et en outre celle-ci, significative: *destitutis* pour *destructis* (ce *destitutis* est aussi dans le manuscrit Ottoboni du texte grégorien). On voit donc ainsi que le texte milanais est exactement sur le même plan que l'ancien romain et se situe, par suite, avant la refonte grégorienne. Mais *catholica* est une variante propre à l'Exposition et dénuée d'autorité, tous les autres documents, romains ou milanais, y étant contraires par leur silence.

5) Sous une rubrique propre à la liturgie milanaise (cf. E. Bishop, *Liturgica Historica*, 12, n. 1), collecte qu'on retrouve identique dans le recueil de Vérone: XVIII, 8, 357 (faisant fonction de prière de renvoi), les „gélasiens“ du VIII^e siècle (même emploi, pour le quatrième dimanche après l'Épiphanie), le Grégorien d'Hadrien: 256 (n^o 43 de la série des oraisons quotidiennes). Voir aussi le petit livret de Saint-Gall qui paraît d'accord avec l'usage de Milan (cf. *Rev. Bénéd.* XXVII [1910] 112).

6) Formule expresse d'offrande, qui reparait plus ou moins modifiée: 1^o dans le recueil de Vérone, XVIII, 27, 370, et précisément dans une messe diurne, avec un début différent: *Respice quaesumus domine preces nostras*, et une clause peut-être préférable pour le sens: *operante formetur*; — 2^o dans une rédaction gallicane complexe représentée par un *Ad pacem* du Gothicum (606), et mieux encore par un *Super oblata* de la première messe quotidienne du Missale Francorum (688): *Adesto domine supplicationibus nostris et his populi tui oblationibus precibusque susceptis praesentiam tuae maiestatis intersere ut quod . . .* (la suite prend un autre tour); — 3^o dans une adaptation „gélasienne“ (I, 74, 595), mais sans doute encore gallicane, pour le baptême d'un malade, c'est à dire pour la bénédiction de l'eau: *Adesto domine, tuis adesto muneribus ut quod nostro est gerendum servitio tuo impleatur auxilio*: l'intérêt de ce texte et du précédent est d'assurer la tradition du premier membre; — 4^o dans la bénédiction romaine des fonts, avec de plus graves changements qu'il serait trop long de détailler (Gel. I, 44, 568; Greg. 63; et cf. Bobiense 849, Gallicanum Vetus 739, Bergomense n^o 531 et 1489); — 5^o dans la première collecte de la messe pour la bénédiction des évêques: d'une part Leon. XXVIII, 421 et Gel. I, 99, 624 (aussi Franc. 670), avec la finale *firmetur* (cf. en outre Leon. ib., n^o 4 de la même messe, et Franc. 673), d'autre part Greg. 357, plus semblable à la forme première. — On rapprochera enfin, pour le thème principal, qui est clairement un thème d'épiclese au sens large et primitif, un autre doublet non moins intéressant: Leon. XXIX, 12, 437 (cf. Berg. n^o 1218). — Il ressort de tout ceci que la tradition ambrosienne représente le texte premier et, en même temps, le vrai contexte de cette oraison tant de fois reprise.

7) On trouvera dans l'article *Rit. Ambrosien* de P. Lejay, *DACL*, I, 1407 ss., un tableau commode et soigné, faisant voir d'un seul coup d'oeil les particularités du canon ambrosien depuis la préface, en regard du canon „gélasien“ et de celui du missel de Stowe. L'ambrosien est suffisamment connu grâce à Ceriani (*Notitia*, 6 ss.), qui emploie principalement le sacramentaire de Biasca, IX^e—X^e siècle (voir d'autre part A. Ebner, *Iter Italicum*, 1896, 76 ss.). Le sacramentaire de Bergame est lacuneux en cet endroit (éd. Solesmes, 1900, p. 92—95); l'éditeur (D. P. Cagin) a reproduit la „messe canonique“ du missel du Trésor de Milan, XI^e siècle (n^o 74 de L. Delisle). Tous ces textes méritent l'examen; je n'ai noté que leurs différences. Enfin, E. Bishop a dressé une précieuse liste des principales variantes des canons respectifs du missel de Bobbio, du missel de Stowe, du Missale Francorum, par rapport au canon grégorien des plus anciens manuscrits (cf. *Liturgica Historica*, 77 ss.). Je référerai, de même, à ces textes, toutes les fois qu'ils intéressent la lettre de l'Exposition (Ex). E. Bishop, je ne sais pourquoi, a négligé habituellement le témoignage de l'ambrosien; sa place est cependant, à côté de Bo et de St. — La préface est exactement conforme à la tradition milanaise.

8) *accepta*: ainsi tous les milanais, d'accord avec Gr (= Greg.), contre Bo, Fr et probablement St.

9) *sacrificia* propre à Ex et, presque sûrement, introduit par le rédacteur; il y a d'autres exemples d'additions suspectes, comme on va le voir.

¹⁰⁾ *simul* propre à Ex.

¹¹⁾ Les principaux témoins de Gr ajoutent *beatissimo* (Casinensis, Camera-censis, Reginensis); de même St (et cf. Bo: *devotissimo*). Les milanais l'ont donc groupe avec Ott et le manuscrit du vieux gélasien (GV).

¹²⁾ De même *papa* (Metropol.), qui est la leçon Gr (aussi Bo, St); Biasca et Lodrino ont *pontifice*.

¹³⁾ Les milanais ajoutent, seuls, la mention de l'empereur, des rois et de leur famille.

¹⁴⁾ Les autres milanais donnent: *atque catholicas et apostolicas*; Ex s'accorde donc exactement avec St et Fr. Tout le groupe Gr omet le membre *sed et* etc.

¹⁵⁾ Ex remplace donc par *tuorum* la leçon commune: *famularumque tuarum*.

¹⁶⁾ Rubrique propre à Ex.

¹⁷⁾ Les autres milanais ajoutent déjà: *pro quibus tibi offerimus uel*, phrase omise par tous les anciens manuscrits de Gr (Ott excepté).

¹⁸⁾ Ce *que* (plus exactement *quae*) manque dans les autres milanais et, d'ailleurs, dans tous les anciens témoins du canon, GV excepté.

¹⁹⁾ Je rétablis ces mots partout attestés (*et* est propre aux milanais).

²⁰⁾ *et* propre aux milanais et à St.

²¹⁾ Bergame seul prépose *et*.

²²⁾ Lire *Martini*, leçon commune.

²³⁾ Liste exactement conforme à celle de Biasca; presque tous les autres milanais présentent des additions après *Iulii*. — F. Savio a fait de bonnes remarques, à propos des diptyques du canon milanais; cf. *Gli antichi vescovi d'Italia*, Milano 1913, 921—936. Ces diptyques sont en relation certaine avec ceux du canon romain. Rapprochées, les deux séries donnent à penser qu'une liste commune et primitive, plus exactement romaine, existait au V^e siècle, laquelle fut diversifiée un peu plus tard, vers la fin de ce même siècle, tant à Rome qu'à Milan. Cette présomption — conclusion serait un terme trop fort — s'accorde tout juste avec l'ensemble des faits et des hypothèses d'après lesquels la liturgie „gélasienne“ et la liturgie „ambrosienne“ représentent, chacune pour son compte, une réforme de l'ancienne liturgie romaine des IV^e et V^e siècles. Si le pape Gélase (492—496) a réellement codifié les usages romains, comme l'affirme la tradition, un travail semblable doit avoir été fait à Milan vers le même temps; en tout cas, les diptyques du canon milanais paraissent indiquer une intervention de l'évêque Laurent I (490—512).

²⁴⁾ Texte probablement fautif; tous les témoins ont: *meritis precibusque*. La rédaction est ainsi conçue: *quorum praecibus et deprecationibus concedas tribuas*. Ce *et deprecationibus* me paraît correspondre à *precibusque*; *meritis* aurait donc été sauté tout d'abord.

²⁵⁾ Ex écrit *protectione*; c'est une faute évidente, née de la glose (*protectione defensionis tuae muniamur defendamur auxilio*).

²⁶⁾ Ainsi avec Bergame (et rapprocher le n° 489 du même témoin); contre Biasca, qui a simplement: *Per Christum*.

²⁷⁾ De même *suscipias* dans St et Fr; dans Bo aussi, du fait d'un correcteur contemporain; au contraire, *accipias* Gr.

²⁸⁾ Tous les milanais ont *nos* à cette place.

²⁹⁾ De même *eripi* Bo sans aucun doute (*eripe*); au contraire, *eripias* Gr, St, Fr. — Plus loin, *greges* de Biasca n'est qu'une anomalie sans appui et sans conséquence.

³⁰⁾ En fait, Ex écrit curieusement: *et intellectorum*.

³¹⁾ Toute la formule *Hanc igitur* est rapportée par Ex telle quelle et tout à la suite, sans la moindre glose.

³²⁾ De même *quae* Bo, St, Fr; en regard de *ut* Gr.

³³⁾ *oblatio*: addition propre à Ex; il est possible qu'elle soit le fait du commentateur; toutefois, cette phrase *quae nobis* etc. est transcrite ainsi, sans commentaire.

³⁴⁾ *autem* aussi dans Bo, et peut-être gratté dans St.

³⁵⁾ Ici comme partout ailleurs, Ex ne fait aucune allusion aux signes de croix.

³⁶⁾ On sait que ces mots se retrouvent dans le *Qui pridie* de la messe „grégorienne“ du jeudi-saint (55) et sont toujours en usage dans cette circonstance (grâce à la réforme liturgique de Charlemagne); ils appartiennent, en outre, à une autre messe du jeudi-saint dont on voudrait être sûr qu'elle n'a pas été modifiée par des mains gallicanes (Bergame 490—491, et „Gallicanum Vetus“ 733), et enfin, à la messe du „Missale Gothicum“ pour Noël (522). Voir à ce sujet R. Bénéd. XXVII (1910) 511—513; il n'est pas impossible en effet que cette incise provienne de l'ancien canon romain.

³⁷⁾ Semblablement *in caelos* St.

³⁸⁾ Membre omis par Ex, mais restitué sûrement d'après les autres milanais (surtout Biasca et Bergame); voir d'ailleurs plus loin, pour la consécration du calice.

³⁹⁾ Fautif pour *caelos*, certifié par les livres milanais.

⁴⁰⁾ L'accord des milanais, de Gr et de Bo sur cet *eo* rend négligeable le *hoc* de St et de Fr, encore que ce soit la leçon du *De sacramentis* (cf. E. Bishop, *Liturgica Historica* 84 n. 16).

⁴¹⁾ En fait, Ex a: *calis sanguis*.

⁴²⁾ *Remissione* seulement dans Bo, GV et peut-être Cambrai, c'est à dire finalement sans crédit.

⁴³⁾ *mandatis* (sic) Ex.

⁴⁴⁾ De même *quotiens* dans Bo, St, Fr; cette graphie a tout chance d'être authentique, bien que les autres textes milanais ou romains écrivent *quoties*. Bo sépare aussi *cumque*; Ex ne laisse place à aucun doute (voir ci-dessus).

⁴⁵⁾ Toute cette finale *mortem meam* etc. a été empruntée par un correcteur du missel de Stowe, contemporain du rédacteur de l'Exposition (cf. E. Bishop, *op. l.* 86 n. 19).

⁴⁶⁾ *supra panem et calicem*, ainsi Ex, évidemment pour la facilité de l'exposé

⁴⁷⁾ Ex ajoute ici *sacrificium*.

⁴⁸⁾ *tuos melchi sedech* (sic) Ex.

⁴⁹⁾ Omission qui paraît être fortuite.

⁵⁰⁾ Ex ajoute *dona*, puis glose: *sacrificia*.

⁵¹⁾ De même *sancti*, Bo, St, Fr (et aussi dans la „Missa Romensis“ du missel mozarabe); notre moderne canon a retenu ce mot, bien qu'il soit étranger aux manuscrits de Gr.

⁵²⁾ Ici au contraire, les milanais s'accordent avec Gr, contre Bo, St, Fr (*sublimi altari tuo*).

⁵³⁾ Ex écrit: *hac altaris sanctificationis*; Bergame: *hoc altari sanctificationis* (d'autres manuscrits milanais ont cette leçon au témoignage de Ceriani, *op. l.* 70); Biasca: *hac altaris sanctificatione*. Or St et Fr ont la même rédaction que Bergame, et Bo adopte un tiers parti: *altari participationis*. Le texte milanais est donc certain, et ce n'est pas celui de Biasca; la faute de Ex s'explique par un souvenir du canon romain.

⁵⁴⁾ *sanguine* (sic) Ex.

⁵⁵⁾ Rubrique prope à Ex. La formule qui suit n'est pas moins particulière. Incomplète comme elle est, le dossier, déjà passablement complexe, du *Memento* des défunts, s'en trouvera enrichi (voir sur cette question, E. Bishop, *op. l.* 103, 109—115). On ne saurait dire comment elle s'achevait, les autres textes de même nature qu'on pourrait rapprocher étant fort postérieurs (cf. Ebner, *op. l.*, 420—423, aussi 401—403). Tout au plus peut-on suggérer: (*quorum quarumque*) *elemosinas accepimus* (ou *suscepimus*); cf. Ebner, *ib.* 203, 421, et Ceriani, *op. l.* 10, n. 1; mais j'incline à croire que le *Memento* traditionnel était ensuite repris: *qui nos praecesserunt cum signo fidei*. Les autres témoins milanais sont en effet tous fidèles au texte qui a prévalu et que Bo, St, Fr documentent, en dépit du silence des manuscrits du sacramentaire grégorien (Ott. excepté). Quoi qu'il en soit, la rédaction singulière de Ex est importante par sa date.

⁵⁶⁾ Dans la lacune ont disparu la fin du *Memento* des défunts, le *Nobis quoque*, la clause du canon *Per quem haec omnia* et sans doute aussi la formule de commixtion (cf. Ceriani, *op. l.* 11 sq.). La reprise se fait au mot *salutaribus* de l'introduction au *Pater*. La teneur du manuscrit montre à l'évidence le caractère fortuit de la lacune: . . . *commendauerunt. Et quorum quarumque salutaribus tribuentibus pacem. Moniti: docti. Et diuina institutione formati: instructi. Praecepta salutaria sunt mandata dei quae nobis salutem tribuunt si ea adimplemus. Audemus dicere: sciendum est autem quia numquam auferent . . .*, tout ceci, je l'ai déjà dit, en pleine page et sans hésitation de la part du calligraphe.

⁵⁷⁾ De la préface du *Pater*, l'auteur passe sans transition au développement du *Libera nos*; mais il faut remarquer que l'Oraison dominicale a été commentée quelques pages avant (f. 88^v).

⁵⁸⁾ *Ac* dans Biasca, mais fautif, comme Ceriani lui-même (*op. l.* 84).

⁵⁹⁾ *simul*, propre à Ex, provient peut-être de la glose; rapprocher le *simul* parallèle du *Te igitur*.

⁶⁰⁾ Le texte milanais garantit la rédaction du texte romain: *peccato, semper liberi*, malgré GV (*peccatis, liberi semper*) et Bo (*peccatis*).

⁶¹⁾ Propre à Ex, et sans doute du glossateur, encore que toute la phrase *Praesta* etc. soit rapportée d'un trait.

⁶²⁾ Rapprocher la formule de St: *Pax et caritas domini nostri Iesu Christi et communicatio sanctorum omnium sit semper uobiscum*.

⁶³⁾ Cette oraison de postcommunion appartient à l'ancien fonds romain: Leon. XVIII, 20, 366 (messe diurne) et Gel. I, 26, 525 (samedi de la troisième semaine de Carême); d'où au jeudi de la cinquième semaine de Carême dans Greg. 50 et dans une messe quotidienne du Supplément (XLVI, 178). La formule est entrée plus tard, comme on sait, dans notre Ordo missae, avec *pura* devant *mente*. Ebner la signale comme telle dans deux missels italiens de la fin du XII^e siècle (*op. l.* 336, 347). L'Ordo missae était à peu près constitué depuis deux siècles au moins; l'oraison *Quod ore* n'appartient donc pas à son premier dessin.

⁶⁴⁾ *Per*, Biasca; *par eundem*, Metropol. — L'Exposition s'achève nettement avec le commentaire de cette clause: *Per eundem . . . EXPLICIT*. Il n'y a donc pas lieu de supposer une omission. Si la formule milanaise *Procedamus cum pace*, qui correspond à notre *Ite missa est*, a été laissée de côté, c'est à bon escient. Au contraire, les expositions de la messe romaine accordent une place, pour terminer, à l'*Ite missa est* et même à la réponse *Deo gratias*.

L'Exposition nous restitue ainsi la suite de la messe ambrosienne, à peu de chose près, et le canon presque en entier. Nous connaissions déjà, il est vrai, ces textes — moins le curieux *Memento* des morts — et leur cadre. Mais la tradition milanaise, si unie qu'elle soit, n'avait pour premier témoin qu'un sacramentaire des environs de l'an 900, celui de Biasca. L'*Expositio missae canonicae* a été rédigée un siècle plus tôt.

Sa ressemblance avec les deux plus anciennes expositions du canon grégorien, *Dominus uobiscum* et *Primum in ordine*, n'échappera à aucun lecteur de ces textes. Elle ne peut donc être, elle aussi, qu'un produit des temps carolingiens. Il suffit que l'archevêque de Milan ait eu connaissance de ce qui avait la vogue dans les Églises centrales de l'empire, pour s'efforcer à son tour de donner satisfaction au souverain. Celui-ci, d'ailleurs, savait se faire obéir. Je n'ai pas à rappeler que l'archevêque Odilbert (805—814) eut à cœur d'envoyer

sa propre réponse, lorsque Charlemagne, en 811 ou 812, organisa une enquête au sujet de l'administration du baptême. Rien de plus naturel, finalement, qu'il ait fait composer notre Exposition; mais il n'est pas moins possible que le travail ait été accompli par les ordres de son prédécesseur, l'archevêque Pierre (784—805).

Quoi qu'il en soit, et en dépit des fâcheuses lacunes de la copie du XI^e siècle, ce commentaire grammatical et théologique, destiné aux clercs, nous représente l'usage liturgique de Milan vers le commencement du IX^e siècle.

Mais il faut dire davantage, ce précieux jalon une fois établi. Si l'on compare le rituel milanais à celui qui nous fait connaître, à travers le sacramentaire grégorien du pape Hadrien (772—795), — c'est à dire à la même époque, — la tradition romaine, il est aisé d'observer que le premier est d'une originalité de bon aloi. Deux traits tout négatifs, comme l'absence du Kyrie eleison au début de la messe et celle de l'*Agnus dei* en vue de la communion, montrent clairement que Milan, depuis le VII^e siècle à tout le moins, tenait ferme à ses habitudes, malgré la force d'attraction du siège apostolique. La leçon du canon est plus nette encore. En regard du canon romain du missel de Bobbio, valable strictement pour le VII^e siècle, et lui-même déjà fautif, les particularités du canon ambrosien, aussi précises que nombreuses, ne se peuvent expliquer que si l'on remonte au delà de l'époque de saint Grégoire¹.

J'ai indiqué plus haut, dans une note, la solution de ce problème littéraire. Je ne puis qu'en réitérer les termes avec conviction. La messe typique du rit ambrosien, telle que l'Exposition du IX^e siècle la dépeint d'accord avec les sacramentaires et missels postérieurs, a été fixée à l'aurore du moyen âge, plus exactement au déclin du V^e siècle, dans le même temps que le canon romain recevait une nouvelle forme. C'est le point précis de la séparation des deux familles et, autant dire, de leur constitution. Ensemble, ces deux types, encore très proches l'un de l'autre, reflètent l'ancien, le premier canon romain, celui dont par voie de conséquence on est amené à placer la composition au IV^e siècle, et duquel le *De sacramentis* nous offre encore quelques parties².

¹ Je ne m'arrête pas à l'objection qu'on voudrait tirer de l'assertion du Liber Pontificalis relative à l'incise *diesque nostros* du *Hanc igitur*; le passage, comme on l'entend habituellement, est mal interprété, me semble-t-il.

² Pendant que ces pages étaient à l'impression, j'ai eu l'occasion de remarquer que le rédacteur de l'Exposition a fait divers emprunts à saint Isidore; notamment, il a pris aux *Etymologies* (VI, 19, 4) son premier paragraphe, y compris la formule de renvoi, et de même au *De ecclesiasticis officiis* (I, 15, 1) le second paragraphe, moins la dernière phrase.

SYSTEMATISCHE AUFSÄTZE

Tag und Nacht in den Ferialhymnen.

Von Thomas Michels O. S. B. (Maria Laach).

Im liturgischen Gebet der Kirche¹ spiegeln sich die elementaren Bewegungen menschlichen Lebens in ihrer ganzen Schlichtheit und Größe wider. Mit allen Sinnen des gesunden Menschen nimmt in ihm die betende Gemeinschaft die wechselnden Erscheinungen des Tages auf. Täglich aufs neue ergriffen durch die großen Tatsachen von Sünde und Gnade, Sterben und Auferstehn, Menschenschwäche und Geistesstärke, macht sie die natürlichen Vorgänge zu einem Abbild übernatürlicher Heilsgeschehnisse, ohne sie doch je durch eine gezwungene Allegorese in ihrem wirklichen Sein zu verbiegen. Mit feinstem Empfinden geht sie dem Wechsel von Tag und Nacht und der verschiedenen Stunden des Tages nach und wertet ihn als eine der veränderlichen Natur des Menschen völlig angemessene Erscheinung². Im Sonntagshymnus zu den Laudes feiert sie den ewigen Gründer der Welt als den königlichen Lenker von Tag und Nacht³. Er ist ihr die zähe Kernkraft aller Dinge, der unerschüttert in sich feststeht⁴. In erhabener Größe sieht er vom ersten Licht bis zum Abend auf uns und unser Tun herab⁵. Er wechselt die Zeiten, damit kein Überdruß uns beschwere⁶, doch nicht willkürlich, sondern nach Berechnung und Maß⁷. In naiver Ursprünglichkeit berichtet der Vesperhymnus zum Mittwoch, wie Gott an ihm das flammende Sonnenrad, den geordneten Lauf des Mondes und die schweifende Bahn der Sterne einrichtete, um Tag und Nacht ihre Grenzen und die Monde ihren Anfang erkennen zu lassen⁸.

1) Wir setzen die Hymnen in der Fassung des benediktinischen Breviers voraus.

2) Et temporum das tempora, Ut alleves fastidium. Dom. ad Laudes.

3) Aeternae rerum Conditor, Noctem diemque qui regis.

4) Rerum Deus tenax vigor, Immotus in te permanens. Ad Nonam.

5) Speculator adstat desuper, Qui nos diebus omnibus Actusque nostros prospicit A luce prima in Vesperum. Feria V. ad Laudes.

6) S. o. Anm. 2.

7) Qui temperas rerum vices. Ad Sextam.

8) Quarto die qui flammeam Solis rotam constituens Lunae ministras ordinem Vagosque cursus siderum. Ut noctibus vel lumini Diremptionis terminum, Primordiis et mensium Signum daret notissimum.

Der Ordnung folgt die Deutung. Die Nacht erscheint in der Hymnensprache der Liturgie gegenüber der reichen Skala von Farben, die sie dem Tage gibt, als eine dunkle, undifferenzierte Masse. Eine Poesie des Mondes kennt sie nicht. Nüchtern erzählt sie vom Hahn, daß er durch seinen Schrei die Nacht von der Nacht scheide¹. Ein natürliches Grauen vor ihr kehrt immer wieder. Sie ist ihr tief, Schatten, fahles Dunkel, gespenstisch, dunstig, finster, schwarze Nacht, ein falscher Schein, der sich auf alles legt, wolkig, verworren, aufgewühlt, schlüpfrig. Sie kommt ihr vor wie eine schädliche Ruhe, wie eine Fessel, die man im Erwachen bricht, wie eine Zeit der Schläffheit, arger Schlüpfrigkeit, in der der Kranke leidet, der Räuber schadet und mordet, die schweifenden Haufen dämonischer Mächte umherziehen und durch Trug und List die Menschen in Schuld und Sünde bringen. Aber auch die hellen Töne fehlen nicht ganz. Eine Zeit, in der sich die Kräfte erholen, ruhige Zeit, ruhige Stunden und, aus liturgischem Empfinden heraus, hochheilige Zeit des Tages wird sie genannt.

Der Nacht gegenüber ist der Tag das herrlichere Geschenk. Gott selbst schuf ihn, indem er den Morgen mit dem Abend verband². Am Tage läßt er die einzelnen Abschnitte aufeinanderfolgen und grenzt sie gegeneinander ab³. Die Liturgie führt sie auf: Morgenfrühe, Mittag, der sinkende Tag mit seinem Zwielficht, Abend⁴. Ihre Bedeutung klingt wider in den Hymnen zu den Laudes und den Horen, die beide dem Stand der Sonne und ihrer Einwirkung auf das Gemüt des Menschen zu den wechselnden Tageszeiten Ursprung und Aufbau verdanken. Mit besonderer Liebe bleibt das liturgische Empfinden beim Sonnenaufgang stehen. Wir werden unten sehen, warum. Es ist nicht leicht im einzelnen die Phasen wiederzugeben, in denen sich der Aufgang des Lichtes entfaltet, weil in keinem Hymnus alle nacheinander auftreten und öfters ein Tellvorgang für den ganzen Komplex von Erscheinungen genommen wird. Aber ein Versuch sei gemacht⁵.

Noch deckt der Schatten der Nacht die Erde. Da dringt der erste Hahnenschrei durch das Dunkel. Bote, Herold des Tages heißt der nächtliche Wächter. Mit liebevoller Breite erzählt der Hymnus

¹) Für den folgenden Abschnitt verweisen wir auf die Hymnen zur Matutin und den Laudes an allen Tagen und den Hymnus der Komplet, um den Text nicht durch Belege zu erschweren.

²) Qui mane junctum vesperi Diem vocari praecipis. Dom. ad Vesperas.

³) Lucis diurnae tempora Successibus determinans. Ad Nonam.

⁴) Vgl. Ferial II. ad Laudes u. a. Nach Brandius, *De diebus sacris*, in *Antiquitates ecclesiasticae, de temporibus sacris I* unterschieden die Griechen und Römer: 1. vigilia vespertina (*ὀψία*) a sole occaso ad mediam noctem, 2. vigilia media a media nocte ad solem orientem, 3. vigilia matutina (*πρωία*) a sole orto ad meridiem, 4. meridies a sexta hora ad solem occasum.

⁵) Auch hier verweisen wir zusammenfassend besonders auf die Hymnen zu den Laudes.

von ihm. Wie ein Licht in der Nacht erscheint er dem Wanderer. Bei seinem Ruf fühlt der Schiffer seine Kräfte wiederkommen. Die Wogen des Meeres glätten sich. Der Kranke grüßt den heilenden Morgen. Seinen Mordstahl verbirgt der Räuber. Die in Schuld Gefallenen fassen wieder Vertrauen. Die Schlafenden weckt er auf und schilt die Säumigen. In bildhafter Eindringlichkeit läßt der Hymnus auch den Morgenstern durch den Hahnenschrei aufgeweckt werden. In Eile löst dieser den Horizont aus seinem Dunkel. Schmäler wird der Schatten der Nacht, das fahle Dunkel geht auseinander, das Düstere fällt, alles Schlüpfrige macht sich davon. Das Licht kommt auf. Der Horizont wird weiß¹. Nach einiger Zeit schwimmt er in rotem Glanz. Aber noch ist das Licht verteilt. Überallhin streut es seinen Schein. Mit einer inneren Bewegtheit, die den Rhythmus der Strophe vorwärts treibt, ruft der Hymnus zu den Laudes am Montag aus:

„Das Frührot setzt den Fuß nun vor,
Das Frührot komme ganz hervor².“

Und schon steht es in goldenem Glanze auf. Die letzten Schatten weichen von der Erde. Erst gleitet der Tag nur hinab. Dann wirft er seine Strahlen wie spitze Pfeile auf die Erde. Sie prallen zurück vor dem dicken Nebel, aber sieghaft durchstoßen sie schließlich auch die letzten Schwaden. Das Tagesgestirn strahlt in voller Klarheit auf. Offenen Sinnes begleitet die Liturgie seinen Lauf durch den Tag. Der Hymnus zur Prim geht aus von der aufgegangenen Sonne und erfleht Gottes Schutz für unser Tun am Tage³. Dem Gesang zur Terz wird die Glut der höher steigenden Sonne zum Symbol eigenen Wünschens:

„Im Feuer schlag die Liebe hoch,
Und Glut steck unsre Brüder an⁴.“

Die erschlaffende Wirkung der mittäglichen Glut spüren wir im Lied zur Sext⁵. Die Non löst die Spannungen des Tages in der friedvollen Bitte um Klarheit am Abend auf⁶. Die Vesper ist, auch wenn ihr Hymnus keine ausdrückliche Beziehung zur Tageszeit hat, aufgebaut auf der klaren und großen Feierlichkeit eines ruhigen Abends. Die Hymnen zu ihr sind wie Reflexionen über das, was Gott an jedem Tag geschaffen hat und was er damit dem Menschen bedeuten wollte. Der

1) P. Odo Casel machte mich darauf aufmerksam, daß die „alba“ in Italien ungefähr eine halbe Stunde der eigentlichen Morgenröte vorausgeht, so daß, wenn die Laudes mit ihr begannen, bei der vollen Morgenröte der Lichtgesang des Benediktus ertönte. Vgl. seinen Aufsatz *Die Lichtsymbolik in der Liturgie* (Zschr. f. christl. Erziehungsw. u. Schulpolitik 14 [1921] 33–37).

2) Aurora cursus provehit, Aurora totus prodeat.

3) Iam lucis orto sidere Deum precemur supplices, Ut in diurnis actibus Nos servet a nocentibus.

4) Flammescat igne caritas, Accendat ardor proximos.

5) Exstingue flammam litium, Aufer calorem noxium.

6) Largire clarum vespere.

Samstagshymnus faßt, klassisch in Wort und Ton, in einem feierlichen Bekenntnis, das durchweht ist von einer inneren Bewunderung des Lichtes als des Symbols der heiligen Dreieinigkeit, noch einmal den Inhalt des Tages für den gläubigen Beter zusammen:

„Am Morgen singen wir dein Lob,
Am Abend flehen wir zu dir¹.“

An den Grenzen des Lichtes geleitet das Completorium als Ende und Ausklang des Tages hinüber in die Nacht, in der Gott selber wacht².

So sind Tag und Nacht der betenden Kirche mehr als ein Rahmen, in den sie ihren Gottesdienst einfügt. Wesenhafte Beziehungen zwischen der veränderlichen Natur des Menschen und den ihn umgebenden und bestimmenden Zeiterscheinungen bedingen seinen Aufbau. Aber damit erwiese die Liturgie zuletzt doch nur ihr organisches Feingefühl für die bewegenden Kräfte, die hinter diesen Erscheinungen stehen.

Sie ist aber mehr. Über den Bereich des Natürlichen hinaus ragt sie hinein in das Reich der Erlösung und Gnade. Damit erhöhen sich auch die natürlichen Vorgänge zu Sinnbildern übernatürlichen Lebens. Ungeschwächt wird die Kraft der natürlichen Erscheinung auf das Symbol übertragen. Am stärksten spüren wir dies dort, wo das Licht zum Sinnbild Christi wird: unmerklich fast geht im Donnerstags-hymnus zu den Laudes der Naturvorgang in die symbolische Bedeutung über³. Es fällt auf, daß an keiner Stelle die Nacht dem Bösen, dem „Schwarzen“⁴, gleichgesetzt wird. Wohl ist sie von dämonischen Gewalten durchwaltet, wohl zählt die Liturgie alle unheilvollen nächtlichen Einwirkungen dieser Mächte auf, aber die Nacht ist ihr im Gegensatz zu der rein natürlichen Auffassung doch zu sehr eine heilige Zeit, als daß sie sie nicht auch wie eine Gabe aus Gottes Hand nehmen sollte. Den Tag aber überträgt sie unbedenklich auf Christus. Sie nennt ihn nicht bloß Glanz väterlicher Herrlichkeit, der aus dem Licht das Licht hervorbringt, Licht des Lichtes, Quell des Lichtes, Tag, der den Tag erleuchtet⁵, Licht des Morgensterns⁶, sondern schlecht-hin Licht und Tag⁷. Vom Aufgang der Sonne her erläutert sie sein geheimnisvolles Wesen und Wirken. Der Horizont wird weiß, aber nicht das irdische Licht ist es, das der Beter grüßt: Christus kommt⁸.

¹) Te mane laudum carmine, Te deprecemur vespere.

²) Te lucis ante terminum . . . Sis praesul ad custodiam.

³) Lux intrat, albescit polus: Christus venit . . .

⁴) Vgl. für den Sprachgebrauch der Antike und des Christentums F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Liturgiegesch. Forschungen 2, 1919) 57 ff.

⁵) Feria II. ad Laudes: Splendor paternae gloriae, De luce lucem proferens, Lux lucis et fons luminis, Diem dies illuminans, Feria III. ad Matutinum: lux ipse lucis; u. a.

⁶) Feria IV. ad Laudes: lux Eoi sideris.

⁷) Dom. ad Laudes: tu lux refulge sensibus. Feria III. ad Matutinum: dies.

⁸) Vgl. Anm. 3.

Das Frührot tritt hervor, aber in ihm enthüllt sich dem gläubigen Sinn der ewige Ausgang des Sohnes aus dem Vater¹. Der Tag gleitet hinab, aber er veranschaulicht eine andere Sonne: Wahre Sonne gleit' hinab². Dem Wirken dieses Lichtes nachzugehen hieße den Inhalt der Hymnen analysieren. Denn diese sind, soweit ihre religiös-ethische Seite in Frage kommt, eine Illustration des großen Kampfes zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis, der dem Kirchenjahr sein dramatisches Gepräge gibt, persönlich gefaßt ein fortgesetztes Läutern und Lösen des Menschen aus seinen irdischen Irrungen und Verwicklungen zu einem Leben des Geistes und der Gnade.

Nur auf eines sei noch hingewiesen, das Tag und Nacht in der Liturgie in ihrem unterschiedenen Ethos und ihrer verschiedenen Funktion zeigt. Ein alter Schriftsteller erläutert die verschiedene Aufgabe des Tages und der Nacht dahin: „Wie vom anbrechenden Tag alles Tun seinen Ausgang nimmt, so kann wohl von der Nacht gesagt werden, daß aus ihr Überlegung und Vorbereitung kommt. Denn so muß es sein: gerüstet sollen wir an eine Sache herangehen, nicht während der Arbeit uns erst rüsten“³. Die Liturgie erwartet diese Zurüstung von dem Eingehen des gläubigen Geistes in die Gedanken und Empfindungen ihres nächtlichen Gebetes, das gegenüber der mehr enthusiastisch-lyrischen Anlage der übrigen Gebetszeiten vorwiegend didaktisch-kontemplativen Charakter hat. „Die Matutin entspricht mit ihrem Nokturnengebete der Nacht. Denn wie diese ihre Gegenstände in dunkler Verhüllung hält, so wird auch der in den Nokturnen gestreute Same des göttlichen Wortes noch im dunklen Schoß des Werdens gehalten“⁴. Dementsprechend erleben wir in den Hymnen der nächtlichen Gebetszeit das erste Werden neuen geistigen Lebens. Noch weist keine aufgehende Sonne auf das göttliche Licht hin, aber schon fordert die Liturgie auf, zu wachen und den liebevollen Vater⁵ und Erlöser zu suchen⁶. Noch liegt die Nacht über der Erde, aber gerade deshalb bittet die Liturgie um so inniger, vor allem die innere Dunkelheit zu vertreiben. In hymnischer

¹) Feria II. ad Laudes: Aurora cursus provehit, Aurora totus prodeat In Patre totus Filius Et totus in Verbo Pater.

²) Ebda: Verusque sol illabere Micans nitore perpeti.

³) Uti diei ortus agendi principium est, ita noctem convenienter consilii et apparationis principium esse statuitur: oportet enim nos praeparatos rem aggredi, non agentes praeparari.

⁴) M. A. Nickel, *Das Römische Brevier, Winterteil* (3 1855) S. XC. Die Einleitung über *Buchstabe und Geist des Breviers und Anleitung zur Abbetung desselben* enthält manche feine Bemerkung zum Verständnis des Stundengebetes.

⁵) Dom. ad Matutinum: Nocte surgentes vigilemus omnes. Und: Et nocte quae-ramus pium.

⁶) Feria V. ad Matutinum: Et te Redemptor quaerere.

Erhebung überschreitet der erleuchtete Geist die Grenzen dieser Zeitlichkeit und wünscht sich, im seligen Lichte der Ewigkeit zu stehen¹. Aber noch ist Gott nicht Ausklang, sondern Ausgang und Anfang tätigen Lebens². Er reicht den Aufstehenden die Hand³. Er hat acht auf unsere Sinne⁴. Er erfüllt uns mit seinem Licht, damit wir im Kreislauf des Tages nicht im eigenen Tun zu Fall kommen⁵. Die Hymnen zu den verschiedenen Tagzeiten führen im einzelnen diese Hilfe Gottes aus. Dem nachzugehen, überschreitet das Thema dieses Aufsatzes. Uns lag daran, in kleinem Ausschnitt auf die Bedeutung hinzuweisen, die Tag und Nacht im Gebetsleben der Kirche haben. Auch von ihnen gilt, was einmal Hölderlin im Hyperion vom Menschen sagt, daß sie im Wechsel das Vollendete darstellen.

1) Ebda: Repelle tu caliginem Intrinsicus quam maxime, Ut in beato gaudeat Se collocari lumine.

2) Feria II. ad Matutinum: Ut actuum sequentium Tu Sancte sis exordium.

3) Dom. ad Matutinum: Suamque dextram porrigat. Und Feria VI. ad Laudes: Da dexteram surgentibus.

4) Feria IV. ad Laudes: Intende nostris sensibus. Vgl. Feria VI. ad Laudes: Manensque nostris sensibus.

5) Feria VI. ad Matutinum: Ob hoc Redemptor quaesumus, Reple tuo nos lumine, Per quod dierum circulis Nullis ruamus actibus.

Offizium und Messe der heiligen Jungfrauen.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Die Liturgie ist die Sprache oder vielmehr der Sang der Kirche. Alles, was im innersten Herzen der Kirche lebt, wird in ihr zum Wort und zum Lied. Denn da der Geist Gottes, der in der Kirche wirkt und atmet, der ewige Geist der Wahrheit und Klarheit ist, so drängen die von ihm angeregten Gedanken hin zu klarer, ruhiger Form im scharf geprägten und umrissenen Worte; da er aber die ewige Liebe ist, so zwingt er zum Singen und Dichten; denn „wer liebt, der singt“, sagt St. Augustin.

Unendlich reich ist nun die Gedankenwelt, die unter dem Wehen des Geistes in der Kirche lebendig wird. Sehen wir ab von dem nie aufhörenden und unerschöpflichen Lobpreis, den sie, aus tiefster Erkenntnis und Liebe heraus, immerdar ihrem Bräutigam Christus und durch ihn dem ewigen Gott darbringt, so kann sie selbst dann, wenn sie sich selbst im Schein der göttlichen Gnadengeschenke betrachtet, nicht alle Erkenntnisse auf einmal durchdenken und formen; sie muß den Gegenstand teilen, bald dieses bald jenes ihrer Glieder besonders berücksichtigen und in jedem einzelnen stets neuen Abglanz des ungebrochenen göttlichen Urlichtes bewundern und preisen. Von Anfang an nun war es ihr besonders liebe Pflicht, den Stand der Jungfrauen ins Licht zu setzen, seine Herrlichkeit herauszuarbeiten und sie dankend Gott zurückzugeben und lehrend den Gläubigen als Muster und Ideal vorzuhalten. Hören wir nur, wie unter so vielen Stimmen schon der Urzeit der hl. Cyprian, dieser wahre *episcopus catholicus*, dem die Ecclesia in ihrer idealen Wesenheit und konkreten Verwirklichung eins und alles war, von den Jungfrauen Christi spricht (*de disciplina et habitu uirginum* 2): „Wir sprechen jetzt zu den Jungfrauen. Je erhabener deren Herrlichkeit ist, desto größere Sorge müssen wir ihnen zuwenden. Sie sind die Blumen im Garten der Kirche, ihre Zierde und ihr Schmuck voll von geistlicher Anmut, ihre Freude, ihr Lob und ihre Ehre in Reinheit und Unversehrtheit. Sie spiegeln als Bild Gottes die Heiligkeit des Herrn; sie sind ein hervorragender Teil der Herde Christi. Die Kirche zeigt in ihnen, wie wonnevoll und wie reich gesegnet ihre Mutterschaft erblüht; je größer die Zahl der Jungfrauen wird, desto mehr erhöht sich die Freude der Mutter.“

Doch ist es nicht nur Mutterstolz, wenn die Kirche auf ihre jungfräulichen Töchter hinweist und sie in ihren Gebeten feiert. Die Kirche fühlt selbst eine tiefe innere Verwandtschaft mit dem Ideal, das sie preist. Ist sie doch selber in ihrer Gesamtheit das, was die *uirgo Christi* in besonderer Reinheit und Ausgestaltung darstellt: die jungfräuliche Braut Christi, von der Paulus sagt, er habe sie „einem Manne verlobt, um sie als reine Jungfrau Christus zuzuführen“ (II Kor. 11, 2). Und der Seher der Apokalypse sieht sie, „die heilige Stadt Neu-Jerusalem, herabsteigen aus dem Himmel von Gott her, zugerüstet wie eine Braut, die für ihren Gatten geschmückt ist“ (21, 2), und ein Engel sagt ihm: „Komme, ich will dir zeigen die Braut, die Gattin des Lammes“ (21, 9). So redet sie denn aus ihrem Eigensten heraus, wenn sie die Jungfräulichkeit schildert und preisend erhebt, wenn sie ihre Tiefen und Quellen enthüllt.

Jungfrau und Braut gehören demnach für die Kirche zusammen. Das Wort *uirgo*, *παρθένος* erhält so in ihrem Munde einen ganz neuen Sinn. Aus einer Bezeichnung eines Mangels, einer Unvollkommenheit wird es zu einem höchst positiven Begriff. Während bei den Heiden die vor der Zeit, ohne das Ziel der Natur erreicht zu haben, gestorbene Jungfrau beklagt wird und noch nach ihrem Tode als *ἀτελής*, unvollendet, ungeweiht, keine Ruhe findet, preist die Kirche die jungfräuliche Braut Christi als eine, die schon im Diesseits bis zum Ziele überirdischer Vollkommenheit gekommen ist, die eine göttliche Weihe und Vollendung davongetragen hat. Nur der Welt gegenüber ist sie ja *uirgo* in dem verneinenden Sinne; Gott gegenüber ist sie Braut und Gattin, *sponsa*, *νύμφη*; durch ihn wird sie Mutter. Aber wenn sie so auch ihre Freiheit dem himmlischen Gatten opfert, wenn sie in ihm ihr Ziel, den Sinn und Zweck des Daseins findet, er raubt ihr nichts, er erhöht vielmehr nur den positiven Wert der Jungfräulichkeit: *non minuit, sed sacrat*. Er weiht und heiligt ihre Unversehrtheit; ist er doch Geist, wie Paulus sagt: „Der Herr ist der Geist“ (II Kor. 3, 17). Geistige Vereinigung aber nimmt nichts fort, verletzt nicht (*οὐ φθείρει*), sondern erhöht, stärkt, macht geistig fruchtbar. So wird die Jungfrau Christi zu einem heiligen Tempel des Geistes, zu einem Gegenstand göttlicher Weihe. Die *consecratio uirginum* ist nur der liturgische Ausdruck dieser Tatsache.

Im Munde der Kirche wird also das Wort *uirgo* auf eine ungeahnte, übernatürliche, im höchsten Sinne positive Wertstufe erhoben. *Virgo sponsa Christi* — das ist der Grundton des Liedes, das die Kirche von der Jungfräulichkeit singt; *uirgo mater*, was im höchsten Sinne von der Mutter des Herrn gilt, ist nur ein anderes Wort für dieselbe Sache. Ist doch die *uirgo mater* im eigentlichen Sinne, Maria, zugleich *uirgo uirginum*, höchstes Vorbild aller *uirgines Christi*.

Doch überlassen wir nun der Liturgie selbst das Wort. Aus dem reichen Kranz von Riten, Gebeten und Gesängen, mit dem die

Kirche das Idealbild der christlichen Jungfrau umgeben hat, pflücken wir nur einige Blumen heraus, und nicht einmal die prächtigsten. Reizvoll wäre es gewiß, etwa den Ritus der Jungfrauenweihe zu betrachten mit seiner tiefsinnigen, gedankenfunkelnden Präfation, die schon im Leonianum steht, also wohl bis ins 4. Jahrh. zurückreicht, und den poesievollen Beigaben gallikanischer Frömmigkeit. Doch wir beschränken uns auf das *Commune uirginum* und die *Missa uirginum* im benediktinischen Brevier und im römischen Meßbuch. Und auch diese wollen wir nicht erklären. Ein wahres Kunstwerk bedarf keiner Erklärung, kann auch nicht erklärt werden. Viele Worte würden mehr schaden als nützen. Man muß es vielmehr machen wie ein verständiger Führer: er wird das Werk ins rechte Licht rücken und in die passende Umgebung setzen, er wird auf einzelne Züge und verborgene Feinheiten aufmerksam machen. Dann aber tritt er zurück und läßt das Bild durch sich selber wirken. Und es wird zu reden anfangen in einer Sprache, die nur ihm eigen ist und an die der bloße Verstand nicht heranreicht. So sollen auch unsere bescheidenen Bemerkungen den Zauber der liturgischen Gegenwart nicht ersetzen, sondern nur hinweisen und zur Praxis der liturgischen Feier aneifern und hinlocken.

Das Fest einer hl. Jungfrau beginnt nach antiker und altchristlicher Art am Vorabend mit der „ersten Vesper“.

„Das ist eine weise Jungfrau und eine aus der Schar der Klugen“, so heißt die erste Antiphon. Weisheit (*γνώσις*, *sapientia*) ist Wurzel und Frucht zugleich am Baume der Jungfräulichkeit. Weisheit ist der tiefe Blick in die Geheimnisse Gottes und seiner Weltordnung. Sie ist nicht so sehr selbsterworbene Wissenschaft (*σοφία*, *scientia*) als vielmehr gnadengeschenkte Einsicht. Sie wächst aus dem Boden der Einsamkeit und Versenkung. Wer sie besitzt, schätzt Gott höher als irdische Güter, deren Wert seinem Tiefblick nichtig erscheint. Deshalb ist es ihm, wie der Psalmist sagt, „gut, Gott anzuhängen, auf Gott seine einzige Hoffnung zu setzen“ (Ps. 72). Das Band mit Gott kommt einer solchen Seele unendlich teurer vor als irdische Verbindungen. Jungfräuliche Reinheit schenkt und fördert wiederum die Weisheit. Wie die Sonne in einem reinen Spiegel sich ganz abspiegelt und funkelnnde Blitze wirft, so prägt die reine Seele Gottes Lichtbild in sich aus und wird selbst zu Licht und Glanz. Je sonnenhafter das Seelenaugen ist, desto verwandter ist es der göttlichen Ursonne. Diese Weisheit macht aber, wenn sie auch ihr Auge am liebsten dem Himmel zu richtet, nicht weltfremd, sie gibt vielmehr auch Klugheit (*prudentia*) d. h. rechtes Verhalten in den Dingen der Welt und täglichen Ereignissen des Lebens, die sie im ewigen Lichte ihren tieferen Beziehungen nach durchschaut. Die Einfalt der Tauben schließt

nach Christi Wort die Klugheit der Schlangen nicht aus. Diese Klugheit bemißt alles richtig und überschätzt ihre Kräfte nicht. Sie sammelt zur rechten Zeit das Öl, damit die Lampe in der Not der Finsternis nicht plötzlich erlösche. So gehört die weise Jungfrau zu den klugen Brautführerinnen, die das Ölküglein wohl gefüllt bei sich trugen und, als der Herr kam, mit schön brennenden Lampen ihm entgegen gingen, während die Törichten sich im Dunkel davonschleichen mußten und das Wort hörten: „Ich kenne euch nicht.“

Es folgt als erster Psalm der 109.: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn; setze dich zu meiner Rechten.“ Er steht hier, weil er immer an Sonn- und Festtagen der erste Vesperpsalm ist. Er spricht von Christus als dem königlichen Sieger und dem Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks. Er ist auch der König der Jungfrauen, der in ihnen über Welt und Fleisch siegt, und der Opferpriester, der ihnen die Kraft zum Opfer gibt und ihr Opfer als reine Gabe Gott dem Vater darbietet. Dann wird die oben genannte Antiphon wiederholt, und es folgt die zweite:

„Das ist eine weise Jungfrau, die der Herr wachend fand.“ Weise Klugheit macht vorsichtig. Heilige Wachsamkeit ist zur Bewahrung der Reinheit notwendig. Wer nicht immer auf der Hut ist, wer nicht die Waffen scharf erhält, der ist in beständiger Gefahr; denn der Teufel geht ohne Rast umher und sucht Beute, und er hat es besonders auf so wunderbare und in so schwachen, irdenen Gefäßen getragene Kleinodien, wie die Reinheit eines ist, abgesehen. Die Jungfrau ist immer wach, aber nicht nur zur Verteidigung gegen den Bösen, sondern auch für jedes Wort und jeden Wink des Herrn, ihres Geliebten. Die Jungfräulichkeit verfeinert die Seele und gibt ihr eine zarte Empfänglichkeit für die göttliche Gnade. Sie stärkt die Liebe und die Sehnsucht nach der vollen Gegenwart des Herrn, und deshalb wartet sie mit brennender Lampe, bis der Bräutigam kommt, seine Braut zur ewigen Hochzeit einzuholen. Heilige Ungeduld läßt sie nicht schlafen. Die Jungfräulichkeit ist, wie die Kirche der ersten Zeit, eschatologisch gestimmt.

Dazu wird der 112. Psalm gesungen: „Lobet, ihr Kinder, den Herrn, lobet den Namen des Herrn.“ Er preist Gott, der so unendlich groß ist und doch den kleinen, armen Menschen vom Schmutz der Erde emporhebt in seine göttliche, königliche Reinheit und ihn zum Fürsten macht.

„Das ist die, die keine frevelhafte Verbindung kannte; sie wird ihre Frucht finden, wenn man auf die heiligen Seelen schaut,“ so lautet die geheimnisvolle dritte Antiphon, genommen aus dem Buche der Weisheit (3, 13), also jenem Buche, das im Gegensatz zu der jüdischen Auffassung und in Vorahnung des Evangeliums die Jungfräulichkeit so hochschätzt. Die Liebe der Jungfrau ist ganz auf

Gott gerichtet und deshalb ganz rein. Selbst eine edle menschliche Verbindung kann dadurch gefährlich und daher zum Frevel werden, daß das Geschöpf dem Schöpfer vorgezogen, der irdische Abglanz über den himmlischen Urglanz gestellt wird. Die Liebe der Jungfrau ist aber nicht eine taube Blüte, die keine Frucht bringt. Ihre Frucht ist die Heiligkeit der Seele, das schönste Opfer an Gott, für den ja alles in erster Linie blüht und reift. Und ihre Frucht ist auch die Heiligkeit anderer Seelen, mit denen sie durch die Liebe Gottes enge verbunden ist. Denn die Liebe in Gott trennt die Menschen nicht, sondern führt sie inniger und dauerhafter zusammen, als rein irdische Bande das vermöchten.

„Ich freute mich ob dessen, was mir gesagt wurde: Wir gehen in das Haus des Herrn,“ so beginnt nunmehr der 121. Psalm. Er besingt die Gottesstadt Jerusalem, die festgefügte, mit ihrem Tempel, wohin die Stämme Israels wallen, um ihren Gott zu preisen, und er wünscht ihr, daß sie, die Friedensstadt, reich werde an Frieden und Kraft und überströme von Gütern. Die jungfräuliche Seele ist eine Stadt, in der Gott thronet, wo sein Altar steht und beständig von Opfern raucht, wo sein Lob erschallt, wo kraftvoller Friede herrscht und geistige Güter sich häufen.

„Diese ist schön unter den Töchtern Jerusalems.“ Schönheit ist der Glanz und die Harmonie der Ordnung. Bei der Jungfrau herrscht der Geist und damit die Ordnung; das Niedere erhebt sich nicht revolutionierend gegen das Höhere, sondern ist ihm in Frieden untertan. Wo die Materie sich eigenwillig vordrängt, da beginnt das Chaos und damit die Häßlichkeit und Gemeinheit. Die Schönheit der Jungfrau strömt aus ihrer Geistigkeit und Unversehrtheit. Sie ist aber mehr als natürliche Schönheit, sie ist ein Abglanz der göttlichen Urschönheit. Das reine Auge der Jungfrau trägt deshalb einen übernatürlichen Schönheitsglanz, weil aus ihm eine Seele spricht, die ganz voll ist des göttlichen Lichtes. Die erhabene antike Kunst schuf in ihrer klassischen Zeit jungfräuliche Menschenbilder, die ganz vom geistigen Leben durchflutet sind. Wie viel erhabener und erhebender müssen die Menschen sein, in denen Gottes Geist herrschend geworden ist! Wenn unsere heutige Kunst oft so gemein und niederziehend ist, so kommt es daher, daß sie die göttliche Reinheit verloren hat. Aus Bildern echter religiöser Kunst strahlt uns die jungfräuliche und wahrhaft erhebende Schönheit des vom Heiligen Geiste beherrschten menschlichen Leibes entgegen. Diese Kunst und diese Schönheit sind Führerinnen zu Gott.

All die herrlichen Gaben der Jungfräulichkeit sind ein Gnadengeschenk Gottes — so kündigt uns der letzte Psalm (126). Wenn der Herr das Haus nicht baut, dann schaffen die Bauleute vergebens. Wenn der Herr die Stadt nicht bewacht, dann sorgen sich die Wächter umsonst. Eitel ist es, vor der Sonne aufzustehen, in Sorgen sich

abzumühen; seinen Lieblingen gibt es Gott im Schlafe. Damit ist nicht gesagt, daß wir uns nicht bemühen sollen; im Gegenteil, nur wer kämpft, reißt das Himmelreich an sich. Aber wir müssen uns immer bewußt bleiben, daß alles von der Gnade Gottes abhängt, und deshalb mehr auf das Gebet und die Güte Gottes als auf unser Tun bauen. Das gilt vor allem von einer besondern Auserwählung, wie sie die Berufung zur Jungfräulichkeit ist.

Dieser Gedanke leitet zu der kurzen Schriftlesung aus II Kor. 10 über: „Wer sich rühmt, der rühme sich im Herrn. Denn nicht wer sich selbst empfiehlt, der ist erprobt, sondern wen Gott empfiehlt.“ Die hohe Würde der Jungfräulichkeit, durch die sie in gewissem Sinne etwas vorausnimmt, was der Kirche als Ganzes hienieden vor-enthalten ist, ihr Ansehen in der Kirche, ihr Freisein von so vielem, was herabzieht, könnte zu geistlichem Hochmüte verführen. Und doch ist sie ohne die Demut hohler, eitler Flitter ohne Dauer. Gerade Tugenden, die aus zwei Dingen bestehen, einer äußeren Übung und dem innern Geiste, können rein äußerlich, ohne Seele, beobachtet und so zur Konvention werden. Freilich wird es sich bald bewähren, ob sie nur eitler Schein und Anlaß zum Hochmüte sind; fürchterlich wird der Fall sein. Deshalb schärfen die Kirchenväter gerade den Jungfrauen besonders ernst die Demut ein. Der hl. Augustin sagt bei solcher Gelegenheit, es komme vor, daß eine Verheiratete „reif zum Martyrium“ sei, also den höchsten Grad der Tugend erreicht habe, während eine Jungfrau verworfen werde. Der Geist ist es auch hier, der lebendig macht; das Äußere allein ist nichts.

In die mystischen Tiefen der jungfräulichen Seele führt uns wieder das „kurze Responsorium“: „Ihr Helfer ist Gott mit seinem Antlitze. Gott ist in ihrer Mitte; sie wird nicht erschüttert.“ Solche Worte lassen sich eher schweigend auskosten als mit vielen Worten erklären. Gottes Angesicht leuchtet majestätisch und huldvoll auf die zu ihm aufschauende Seele herab und stärkt sie mit übernatürlicher Kraft; ja noch mehr, Gott wohnt in ihr. Wer aber dieses Auge auf sich gerichtet sieht, wer einen solchen Gast bei sich hat, der ist felsenfest gegründet in göttlicher Ruhe und unerschütterlichem Gleichmut.

Der Hymnus besingt dann Jesus, die Krone der Jungfrauen, den Sohn der Jungfrau. Er weidet unter Lilien; um ihn drängen sich die jungfräulichen Chöre; sie sind sein Ruhm, und er ist ihr Lohn. Sie folgen ihm nach in lieblichem Zuge, wohin er geht, singen ihm in süßtönenden Weisen ihre Lieder, die kein anderer singen kann. Er möge auch uns stärken und uns vor jedem Hauche des Verderbens und der Verwesung schützen.

Der Versikel: „In deiner Anmut und Schönheit spanne dich an, dringe glücklich vor und herrsche“ (Ps 44) leitet über zu der Antiphon des „Magnificat“: „Komm, Braut Christi, nimm die Krone, die dir der

Herr auf ewig bereitet hat“. Schönster Lohn der Jungfräulichkeit! Der Herr selbst nennt sie seine Braut und ruft sie zu sich. Er hält die ewige Krone in der Hand, die er ihr nach erfolgreichem Kampfe in dieser Welt als Zeichen der Würde und Weihe aufs Haupt setzen wird. Ewig ist diese Krone; von Ewigkeit vorausbestimmt, und ewig nicht verwelkend. Diese Antiphon bietet einen Ausblick auf die selige Stunde, wo die Seele die Erde verlassen und sich in die ewige Freude aufschwingen soll; sie eröffnet uns das Himmelstor.

Und dazu paßt das „Magnificat“, der Hochgesang der Jungfrau der Jungfrauen. Es ist ganz Dank, ganz Demut, ganz Hingabe, ganz Anerkennung der unermesslichen, unverdienten Güte Gottes, der auf die Niedrigkeit seiner Magd herabgesehen und sie über die Mächtigen der Erde weit erhöht hat. Während draußen die Sonne untergeht und das Herz mit wehmütiger Sehnsucht nach einem bessern Leben erfüllt, versinkt die Seele in der unendlichen Liebesfülle Gottes, wird zum Loblied auf seine Gnade. Es ist ein wahrer Brautgesang, den die Jungfrau hier als Antwort auf die Einladung des Herrn, ihres Bräutigams, anstimmt.

Damit hat die Vesper ihren Höhepunkt erreicht. Es folgen noch die Bittgebete, das Vaterunser und das betreffende Festgebet. Darin erbittet die Kirche sich einen Teil von dem reichen Gnadentische, den jedes Fest darstellt.

Die Sonne ist untergegangen; die Nacht bricht herein. In ihrem Nachtoffizium breitet die Kirche die kostbarsten und verborgensten Schätze ihres innern Lebens der Beschauung aus. Die erste Vesper war nur ein Vorspiel zu dem Hohen Liede der Kirche auf die Jungfräulichkeit. Tiefer und voller noch klingt nun ihr Sang. Im tiefen Schweigen und Dunkel der Nacht, wo das Auge des Leibes ruhen muß und der Geist nicht von den wechselnden und verwirrenden Eindrücken der Außenwelt hin- und hergezogen wird, wo nur die Sterne ruhig und gesetzmäßig ihre ewigen Bahnen ziehen, öffnet sich das Auge der Seele und schaut in die Tiefen des eigenen Herzens und der Geheimnisse Gottes hinein. Ein Hauch ruhevoller Ewigkeit liegt über der Vigil. Sie ist in besonderer Weise vom Geiste der Beschauung durchweht. Der Verstand läßt sich Zeit, in den Psalmen, Lesungen, Antiphonen, Responsorien, Hymnen, Versikeln immer neue Brechungen des göttlichen Urlichtes vor sich aufleuchten zu sehen; sinnend und staunend versenkt der Geist sich in diese Wunder und zündet immer mächtiger seine Liebe an den Werken Gottes, den Erweisen seiner Güte, an. So leitet die Liturgie zur Kontemplation an; denn die liebende Versenkung in die göttliche Wahrheit und Liebesfülle ist nichts anderes. Auf dem festen Grunde der „Theorie“ (*θεωρία* = Beschauung) baut sie dann die „Praxis“, die heilige Opferhandlung (*actio*),

auf und gibt dadurch das schönste Vorbild des christlichen Lebens, in dem Versenkung ins Göttliche und die Aktivität der Tugend Hand in Hand gehen sollen.

„Den König der Jungfrauen, den Herrn, kommt, laßt uns ihn anbeten!“ — so erklingt die Antiphon zum *Inuitatorium*, dem „Einladungspsaln“ der Vigil, das die Herzen aufweckt und einlädt zum freudigen Gotteslobe. Die Antiphon faßt in aller Kürze und Prägnanz den Festgedanken zusammen. Christus der Herr ist der König der Jungfrauen! Der König ist nach religiöser Auffassung als Vertreter Gottes Ursprung und Ziel, Grund und Gipfel, Wurzel und Krone der Staatsgewalt. So ist Christus der Quell aller Jungfräulichkeit. Denn er ist der ewige Logos des Vaters, voll des Heiligen Geistes, auch seiner Menschheit nach. Deshalb ist der Mensch Jesus Christus ganz überflutet vom Geiste; er kann nichts anderes denken und sinnem als Geistiges, Göttliches. Jungfrau im Geiste sein aber heißt: ganz dem Herrn angehören, ganz nur Göttliches denken. Christus ist, wie als Gott der Urquell, so als Mensch dieser Tugend erstes Muster. Aber noch mehr. Er ist es auch, der den Menschen durch seinen Tod und seine Auferstehung die Gnade verdient hat, daß wir an seiner erhabenen geistigen Würde teilnehmen dürfen. Der Christ ist ein zweiter Christus. Der Herr ist demnach nicht nur Anfang und Vorbild, sondern auch Schenker der Jungfräulichkeit. Und er ist auch ihr Ziel. Denn die jungfräuliche Seele will zu ihm und durch ihn zu Gott. Alle Jungfräulichkeit findet in ihm ihr Haupt; von ihm geht sie aus, in ihm findet sie ihre Erfüllung. Er ergießt seinen Lichtglanz auf all die Seelen, die sich ihm zudrängen. Ein wahrer König der jungfräulichen Seelen, schenkt er ihnen Sein und Leben und faßt all ihr Mühen und Streben zu einer zielvollen Einheit zusammen. *Regem virginum dominum uenite adoremus!*

Diese Antiphon durchflieht zierlich und sinnvoll den 94. Psalm, das „Einladungslied“, das zum geistigen Reigen fordert: „Kommt, laßt uns dem Herrn Jubellieder singen, frohlocken vor unserm Herrn und Heiland. Schnell wollen wir vor sein Antlitz treten unter Lobpreis, in Psalmen ihm zujubeln. Denn der Herr ist ein großer Gott, ein großer König über alle Götter. In seiner Hand sind die Grenzen der Erde; die Bergesspitzen sieht er von oben. Sein ist das Meer; er schuf es. Das trockene Land gründeten seine Hände. Kommt, lasset uns anbeten und niederfallen vor Gott, Tränen vergießen vor dem Herrn, der uns schuf. Er ist ja unser Herr und Gott, wir aber sind sein Volk, die Schafe seiner Weide . . .“

Nach dem Hymnus folgen die sechs Psalmen der ersten Nokturn mit ihren Antiphonen. Der achte Psalm besingt Gott, dessen Name wunderbar ist auf der ganzen Erde, dessen Ruhm die Gestirne verkünden. Wie klein ist dagegen der Mensch! Und doch hat Gott ihn

nur wenig unter die Engel, ja, nach dem hebräischen Urtext, unter Gott gestellt, mit Ehre und Herrlichkeit ihn gekrönt und zum Herrn der Schöpfung gemacht. Von wem gilt das mehr als von der Jungfrau, die wirklich durch ihre Reinheit und Selbstbeherrschung sich als Herrin der Natur, als mit übernatürlicher Würde geschmückt erweist? Umrahmt wird dieser Psalm von der Antiphon: „O wie schön ist ein keusches Geschlecht in seinem Glanze!“ Jungfräuliche Reinheit verleiht, wie wir schon oben sahen, eine eigene Schönheit und hat nach den Worten des hl. Ambrosius eine „besondere Anmut zur Begleiterin“.

Es folgt der 18. Psalm, der das Gesetz des Herrn als die Sonne im Reiche des Geistes feiert. Diese Sonne kann ungehemmt ihr Licht in die jungfräuliche Seele ergießen; denn diese ist einfältig im erhabensten Sinne des Wortes, weil sie ihr reines Auge nur auf den Herrn und auf nichts anderes richtet. „Rein ist das Gesetz des Herrn — es wandelt die Seelen; zuverlässig ist das Zeugnis des Herrn — es gibt Weisheit den Kleinen; recht sind die Satzungen des Herrn — sie erfreuen das Herz; licht ist das Gebot des Herrn — es erleuchtet die Augen; heilig ist die Furcht des Herrn — sie bleibt in Ewigkeit.“ Dazu gehört die Antiphon: „Vor dem Gemache dieser Jungfrau führet auf holde Spiele und Lieder.“ Wie die Gespielen sich vor dem Hause des Brautpaares versammeln und das Epithalamium singen, so sollen alle heiligen Seelen den Bund zwischen Christus und der Jungfrau in Liedern und heiligen Feiern besingen. Ihr Chorführer ist der hl. Johannes der Täufer, der als der „Freund des Bräutigams“ sich auch über die Heiligkeit der Braut freut.

Dieser Chor spricht auch die folgende Antiphon: „Kehre zurück, kehre zurück, Sunamitis, kehr doch zurück, daß wir dich betrachten können“ (Hohes Lied 6, 12). So voll heiligen Zaubers ist die Schönheit der Braut, daß ihre Freunde nicht satt werden, sie zu schauen; und doch entschwindet sie ihnen immer von neuem, weil sie über das natürliche Fassungsvermögen hinausgeht. Deshalb rufen sie ihr zu, sie möge doch bleiben. Sie heißt Sulamith (so ist zu lesen; Sunamitis ist falsche Lesung), die Friedsame; so ist sie benannt nach ihrem Bräutigam, dem wahren Salomon, dem Friedenskönig. Wer aber steigt zu solcher Würde empor? Der 23. Psalm gibt die Antwort: „Wer reine Hände hat und ein lauterer Herz, wer auf Eitles seinen Sinn nicht richtet.“

Der folgende Psalm 44, aus dem auch die Antiphon genommen ist, ist in besonderer Weise das Hochzeitslied auf den königlichen Bräutigam Christus und die ihm vermählte Kirche oder Seele. Am Feste der Jungfrauen wird man in erster Linie an die jungfräuliche Seele denken; ist ja doch die Jungfrau auf Erden ehelos geblieben, um einen himmlischen Bund zu schließen. Der Psalm besingt zuerst den Bräutigam, den „schönsten unter allen Menschen“, der „für

Wahrheit, Recht und Milde“ siegreich kämpft, dessen „Thron auf ewig feststeht“, den Gott „mit dem öle der Freude gesalbt hat“. „Zu seiner Rechten steht die Königin, in goldenem Gewand, von bunter Pracht umspielt“. Sie hat der Werbung des Königs „ihr Ohr geneigt, hat ihr Volk und ihr Vaterhaus verlassen“, um ihm zu folgen. Deshalb wird sie jetzt hoch erhoben und „eingeführt ins Königsschloß“.

Als Stadt Gottes wird die Jungfrau in den beiden folgenden Liedern gefeiert (45 und 47). Sie ist rings umdrängt von Feinden, die wie gewaltiger Wogenschwall gegen sie antoben; die ganze Welt hat sich gegen sie verbündet. Sie aber bleibt, „ein Stolz der Welt, festgegründet“; Ruhe herrscht in ihrem Innern; Gott thront in ihr, und sein Friede geht wie ein tiefer, stiller Strom über sie hinweg. Deshalb müssen die Feinde zurückweichen; die Freunde Sions aber preisen sie und sagen: „Ja, hier ist Gott, unser Gott, auf immer und in Ewigkeit.“ Die Antiphon zum 47. Psalm ergänzt diesen Gedanken: „Viele Wasser vermochten die Liebe nicht auszulöschen.“ Alle Trübsal kann die Flamme der Liebe, die in dieser Gottesstadt genährt wird, nicht zum Erlöschen bringen; sie facht sie nur um so mehr an.

Den Abschluß der ersten Nokturn bilden vier Lesungen mit Responsorien, in denen die Seele von der Hochspannung der geistlichen Lieder ausruht und neue Erkenntnis schöpft und verarbeitet. Der hl. Paulus gibt uns seine Theorie von der Jungfräulichkeit. Er bleibt seiner Art gemäß nicht am Äußerlichen hängen, sondern schöpft das Problem ganz aus (I Kor 7, 25—40). Er spricht aus der urchristlichen Begeisterung für Christus heraus, die die Parusie des Heilandes erwartete, vergißt aber darüber nicht die nüchternen Anforderungen des Alltages. Die Welt sucht mit tausend Fesseln und Klammern den Menschen festzuhalten und zu sich herabzuziehen — das ist die „gegenwärtige Not“, von der der Apostel spricht, der furchtbare Druck „dieses Aions“, der Weltlichkeit. Das Christentum aber will, daß die Seele ganz im Himmlischen, in der Hoffnung des „zukünftigen Aions“ lebe, daß der Mensch daher, auch wenn er notgedrungen sich auf Erden einrichtet, doch die Dinge dieser Welt so gebrauche, als ob er sie nicht gebrauchte, d. h. ohne allzu große innere Teilnahme, ohne sein Herz daran zu verlieren. Deshalb ist die Jungfräulichkeit so empfehlenswert, weil sie „nur auf das sinnt, was des Herrn ist, wie sie dem Herrn gefalle“, „damit sie heilig sei an Leib und Geist“. Der Verheiratete richtet sein Sinnen nicht so unmittelbar und ungeteilt auf das Göttliche, er „sinnt auf das, was von der Welt ist, wie er dem Weibe gefalle, und ist geteilt“. Das ist der tiefste Sinn der Jungfräulichkeit: sie lebt nur für Gott, schaut reinen Auges nur auf ihn, läßt sich durch nichts von ihm ablenken. Hierin aber zeigt sich auch, daß sie das Vorbild der christlichen Ehe ist, die nichts von ihrer Würde verliert, wenn sie von jener englischen Tugend überstrahlt wird.

Denn wenn die christliche Ehe die Welt so „gebrauchen soll, als ob sie sie nicht gebrauchte“, wenn „die, die Frauen haben, sein sollen, als ob sie keine hätten“, so ist die Jungfräulichkeit ihr Muster, da sie ja das ausschließlich tut, was die Ehe auch anstreben muß, wenn auch nicht in so konsequenter, heroischer Art. Deshalb kann auch der Apostel die Ehe als etwas Gutes und Gott Wohlgefälliges empfehlen: „wer seine Jungfrau vermählt, tut gut“. Aber er schließt: „Wer sie nicht vermählt, tut besser“. Die Würde der christlichen Ehe und der Ehelosigkeit um Christi willen sind hier aufs feinste abgewogen; beide geben einander Licht; beide ehren Gott; am hellsten und reinsten aber leuchtet die Flamme der jungfräulichen Seele.

Die Responsorien nach den Lesungen betrachten und überdenken die bisher aufgenommenen Wahrheiten. Sie bestehen daher meist aus Texten, die wir schon kennen. Das erste bietet jedoch für einen Gedanken eine neue Form: „Komm, meine Auserwählte, und ich will in dir meinen Thron errichten; der König trägt Verlangen nach deiner Schönheit.“

Dann führt die zweite Nokturn die Psalmenkette der ersten weiter fort. Der 84. Psalm kündigt von dem Segen, den der Herr über das Erdreich der jungfräulichen Seele ausgegossen hat. Da begegnen sich Huld und Treue, umarmen sich Gerechtigkeit und Friede, Treue sprießt auf, und Gerechtigkeit glänzt vom Himmel herab. „Der Herr gibt seinen Segen, und unser Land gibt seine Frucht.“ Denn dies Erdreich nimmt gerne den Segen Gottes auf: „Ich lausche, was in mir Gott der Herr redet.“ Dazu gehört die Antiphon: „Schwarz bin ich, ihr Töchter Jerusalems, aber dennoch schön; deshalb gewann mich der König lieb und führte mich in sein Gemach.“ Schwarz ist die Seele, solange sie dem „Schwarzen“ unterworfen ist; schwarz ist, weil vor Trübsal trauernd; schwarz auch, weil sie klein und demütig bleibt. Aber sie wird schön, denn Gott reinigt sie und schmückt sie mit seinem Glanz und seinen Gaben. Diese demütige Schönheit zieht das Wohlgefallen Gottes auf sich herab, so daß er die Seele zu seiner Braut erkies.

Der 86. Psalm bringt wieder das Bild von der Gottesstadt. Auf heiligen Bergen ist sie gegründet; Gott liebt ihre Tore mehr als alle Zelte Jakobs; sie herrscht über die Welt; zu ihr strömen die Völker. Die Antiphon malt die Anziehungskraft der jungfräulichen Seele weiter aus: „Ziehe mich dir nach, wir eilen dem Wohlgeruche deiner Salben nach; wie ausgegossenes Öl ist dein Name.“ Wenn es hier zweifelhaft ist, ob dieser Wohlduft von dem Herrn, dem Könige der Jungfrauen, oder von letzteren ausgeht, so ist eine bald folgende Antiphon ganz eindeutig: „Wie wenn man Salbe ausgießt, so duftet dein Name; deshalb lieben dich die Jungfrauen gar sehr.“ Christus, der mit der Gottheit „Gesalbte“, ist ganz umströmt vom geistigen Wohlgeruch; er teilt ihn

den jungfräulichen Seelen mit. Die Jungfräulichkeit ist Unversehrtheit und deshalb der Auflösung und Verwesung mit ihrem Moderduft fremd. Schon die Heiden sprechen deshalb von dem „Wohldufte der Jungfrauen“, so z. B. ein orphischer Hymnus (51, 11). Catull beschreibt in einem anziehenden Bilde (64, 86 ff.), wie eine königliche Mutter sich über das Lager ihrer Tochter neigt, aus dem ein lieblicher Duft emporsteigt, wie ihn die Myrten am Eurotas oder farbenglühende Lenzesblumen verhauchen. Wievielmehr gilt das im geistigen Sinne von der christlichen Jungfräulichkeit, die durch den Geist Gottes von aller materiellen Befleckung bewahrt bleibt. Dem vom Geiste erfüllten Menschen bleibt die zerstörende Auflösung fern; deshalb strömt der „Pneumatiker“ nach altchristlicher Auffassung Wohlgeruch aus, der zuweilen sogar den Sinnen wahrnehmbar wird und selbst den toten Leib noch verklärt. Die Jungfrau aber ist „pneumatisch“; sie ist ein reines Gefäß des Geistes. Heiliger Wohlduft strömt auf sie über von Christus, der ja das gesalbte Haupt ist, von dem das Salböl zu den Gliedern hinabträufelt. „Deshalb“, sagt der hl. Ignatios von Antiocheia, „empfing der Herr wohlriechendes Salböl auf sein Haupt, um seiner Kirche Unverweslichkeit zuzuhauchen“.

Die folgenden vier Psalmen 95—98 sind ein einziges, rauschendes Loblied auf die unendliche Größe und Majestät Gottes, der, erhaben über alles, was nicht Gott ist, auf den Cherubim thront, in schwarzes Gewölk gehüllt, und seinem Volke sich als gnädiger Retter, den Bösen aber als furchtbarer Richter zeigt. Ihm darf sich nur nahen, was selbst heilig ist und dem Verse entspricht: „Hoheit und Schönheit strahlen vor seinen Augen, Heiligkeit und Pracht sind in seinem Heiligtum.“ „Schön bist du und lieblich, Tochter Jerusalems, furchtbar wie ein geordnetes Heerlager.“ Die Jungfrau nimmt gewissermaßen Anteil an der Schönheit und auch an der Furchtbarkeit Gottes. Deshalb strahlt bei aller Zartheit und Lieblichkeit aus ihrem reinen Auge eine strenge Majestät, vor der die Bösen weichen, weil sie diese äußerlich wehrlose, aber geistig starke Macht nicht ertragen können. Darin zeigt sich der Sieg der geistigen Gerechtigkeit. Als starke Frau preist sie auch eine andere Antiphon: „Mit Kraft gürtete sie ihre Hüften, stark machte sie ihren Arm; ihre Lampe erlischt nie.“ Die Jungfräulichkeit verleiht eine übermenschliche Stärke, die sich auch in der Arbeit nach außen bewährt und in den trüben Tagen des Leides nicht versagt. So mischt die Liturgie erhabene Gotteschau und praktische Lebensweisheit.

In den Lesungen der zweiten Nokturn hören wir die Stimme eines Lehrers, der mit besonderer Vorliebe über die Jungfräulichkeit sprach, des hl. Ambrosius (aus dem Buche *De uirginibus*). Wir heben nur einige Sätze heraus: „Die Jungfräulichkeit ist nicht deswegen lobenswert, weil sie auch bei Märtyrern gefunden wird, sondern

weil sie Martyrer schafft . . . Im Himmel suchte sie ihr Vorbild . . . da sie ja auch ihren Bräutigam im Himmel fand. Sie drang über alles empor, über Wolken, Luftregion, Engel und Gestirne, fand das Wort Gottes im Schoße des Vaters und trank es in vollen Zügen in sich hinein . . . Niemand wundere sich, wenn die mit den Engeln verglichen werden, die mit dem Herrn der Engel vermählt sind. Wer könnte demnach leugnen, daß diese Lebensart vom Himmel herabgekommen ist? Wir finden sie ja erst dann auf Erden, als Gott in die Glieder eines menschlichen Leibes herabgestiegen ist. Damals empfing eine Jungfrau und das Wort wurde Fleisch, damit das Fleisch Gott werde . . .“

„Mitten in der Nacht hörte man ein Rufen: Der Bräutigam kommt, auf, geht ihm entgegen!“ — so beginnt mit dramatischer Spannung die dritte Nokturn. Das Motiv bereitet auf das Evangelium von den klugen und törichten Jungfrauen vor, das nachher verlesen wird. Hier umrahmt es die *Cantica* d. h. Gesänge aus den Propheten. Im ersten (aus Ecclesiasticus 38) spricht die Weisheit zu der Pflanzung des Herrn: „Höret mich, ihr Kinder Gottes. Bringet reiche Blüten hervor wie Rosenbüsche, die an Wasserbächen wurzeln. Duftet süß wie der Libanon. Blüht, ihr Blumen, wie Lilien, gebt Wohlgeruch, grünet lieblich, singet ein Lied, preiset den Herrn in seinen Werken . . .“ Dann hören wir ein Wechselgespräch von Braut und Bräutigam (Isai. 61 f.): „Voll Freude bin ich im Herrn, und meine Seele jubelt auf in meinem Gotte. Denn er zog mir das Gewand des Heiles an, mit dem Kleide der Gerechtigkeit umgab er mich . . . Du wirst ein Ruhmeskranz sein in der Hand des Herrn, eine königliche Stirnbinde in der Hand deines Gottes. Nicht sollst du ferner heißen ‚Die Verlassene‘, dein Land soll nicht fürder genannt werden ‚Das Öde‘. Vielmehr sollst du heißen ‚Des Herren Lust‘ und dein Land ‚Volkreich‘ . . . Und wie sich der Bräutigam über die Braut freut, so freut sich ob dir dein Gott . . .“

Nun ist die Seele genugsam vorbereitet auf die Erscheinung des Herrn, der im Evangelium selbst auftritt. Es wird zunächst durch eine Homilie eines Kirchenvaters erklärt und am Schlusse, nach dem feierlichen Hymnus *Te deum*, vorgelesen, während alle stehen. Es enthält heute die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen. Sie sollten dem Herrn des Hauses, der seine Braut heimführen will, entgegengehen und ihn mit brennenden Lampen nach Hause geleiten. Ein Teil nun begnügte sich mit dem Öl, das in den Lampen war, die andern nahmen ein eigenes Ölkrüglein mit, um nachgießen zu können. Da nun der Bräutigam säumte, setzten sich alle nieder und schliefen ein. Als aber um Mitternacht der Ruf erscholl: Der Bräutigam kommt, auf, ihm entgegen!, da war den einen alles Öl verbrannt, die andern aber konnten frisch aufgießen und so ihrem Herrn leuchten und

mit ihm in den Hochzeitssaal eintreten. Die andern liefen zwar schnell zum Ölhändler, aber als sie zurückkamen, war die Pforte verschlossen, und der Herr, erzürnt über ihre Nachlässigkeit, weigerte sich, sie einzulassen. Der letzte Satz gibt den Sinn der Parabel: „Wachet, denn ihr wißt weder Tag noch Stunde.“

An sich hat dies Evangelium keine Beziehung zur Jungfräulichkeit; es soll nur die Wachsamkeit und stete Bereitschaft des Christen einschärfen. Aber die zehn Jungfrauen, die Erzählung von Bräutigam und Braut, der Hochzeitszug, geben Veranlassung, es in besonderer Weise auf die Jungfräulichkeit anzuwenden. Ihr soll ja die kluge Bereitschaft am meisten eignen. Das unmittelbare Achthaben auf den Herrn, das ungeteilte Sinnen in Gott haben wir oben als wesentliches Kennzeichen der jungfräulichen Seele erkannt. Deshalb haben die christlichen Künstler gerne die Jungfrauen gemalt, wie sie als wahrhaft Weise in der einen Hand sorglich das Lämpchen hüten, in der andern aber das gefüllte Ölküglein halten. Die Väter haben die Parabel in mannigfacher Weise erklärt; am liebsten deuten sie das Öl auf die Liebe, ohne die selbst die Jungfräulichkeit nichts ist und verworfen wird.

So schließt das tiefbeschauliche Nachtoffizium mit der Epiphanie und den Worten des Herrn ab. Die Gemeinde ruft dazu ihr Amen und singt das alte Preislied: „Dir gebührt Lob, dir ziemt Hymnengesang, dir Herrlichkeit, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, in alle Ewigkeit Amen.“

In den Tagzeiten, von den Laudes ab, die während des beginnenden Lichtes gesungen werden, bis zur zweiten Vesper in der Abenddämmerung, werden immer wieder in die der Stunde angemessenen Psalmen Gedanken über die Jungfräulichkeit eingestreut. Sie sind uns meist schon bekannt. Nur den Höhepunkt der gesamten Liturgie, die eucharistische Opferhandlung, müssen wir noch betrachten. Doch lassen wir auch hier die Gesänge und Lesungen beiseite, wenn auch ihre reichere musikalische Ausführung uns noch viel zu sagen hätte, und suchen uns nur klar zu machen, welche Bedeutung die Messe selbst gerade am Feste einer hl. Jungfrau besitzt; wie sie das Geheimnis der Jungfräulichkeit erläutert und krönt.

Die Mysterienhandlung der Messe ist ihrem innersten Wesen nach die Selbsthingabe Jesu Christi an seinen himmlischen Vater zur Erlösung der Menschen, Tod und Auferstehung des Herrn, dargestellt und verborgen unter dem symbolischen Schleier liturgischer Formen. Die Jungfräulichkeit aber ist die ungeteilte Hingabe an Gott. Schon darin zeigt sich die innere Beziehung beider. Das Opfer Christi ist aber nicht nur Analogie und Vorbild des Ganzopfers der jungfräulichen Seele, sondern auch seine Kraftquelle, seine Krönung, ja, in gewissem

Sinne mit ihm gleich. Denn die Hingabe der christlichen Seele geschieht, wie jedes gottesdienstliche Tun des Christen, der ja nach Christus genannt ist, in der Kraft Christi, in Vereinigung mit dem Opfer Christi und aus der Kraft dieses Opfers heraus. Das Opfer der Jungfrau ist also im Opfer Christi ganz enthalten, es ist von diesem umgeben und durchwirkt, es erhält von ihm erst Leben, wie der Körper von den Blutadern, die ihn durchziehen. Deshalb nimmt es auch teil an der Verklärung, die eine Folge des Opfers Christi ist. Wie der Heiland nach seinem Opfertode glorreich auferstand, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt wurde, wie deshalb die Messe ein Gedächtnis des Todes und der Auferstehung ist, so wird die jungfräuliche Seele, die sich selbst aufgeben und ganz dem Herrn geweiht hat, vom Herrn mit Verklärungslicht übergossen, mit Gnaden überströmt, mit göttlicher Erkenntnis erleuchtet und mit ewiger Liebe gesättigt. Sie wird ein „Kind der Auferstehung“.

So ist denn das eucharistische Opfer mit Recht der Gipfel der Feier am Feste einer hl. Jungfrau. Jungfräulicher Wohlduft steigt vom Altare Christi zu Gott empor, und dieser Opferpatene gesellen sich wie viele Räucherschalen arabischen Weihrauchs die reinen, jungfräulichen Seelen. Die Kirche hat diesem Gedanken Ausdruck gegeben, indem sie am Feste der hl. Jungfrau Katharina von Siena in der Sekret betet: „Emporsteigen mögen zu dir, o Herr, die Gebete, die wir am Feste der hl. Katharina darbringen, und das heilbringende Opfer, jungfräulichen Wohlduft verströmend.“

Nur ein Hinweis auf den überreichen Inhalt der Jungfrauenliturgie sollte unsere kleine Arbeit sein. Wir konnten ihn nicht ausschöpfen, auch wo wir als Erklärer mehr Worte machten als die stets kurze und monumental einfache Liturgie. Wir sahen auch ab von der Betrachtung aus geschichtlichem, ästhetischem, psychologischem, didaktischem Gesichtswinkel. Als Gebet sollte sie zunächst gewürdigt werden; Gebet will sie ja auch in erster Linie sein. Wie tiefgründig diese Gebetsform ist, wie sehr sie alle Beziehungen zwischen Gott und Mensch umfaßt, wie klar und schön sie zu formen versteht — das hat wohl schon unsere kurze Übersicht gezeigt. Wir fügen noch einige Erwägungen bei.

Die Liturgie geht nicht logisch vor, sie entwickelt nicht mühsam wie ein Wissenschaftler einen Satz aus dem andern, mit Hilfe von Schlußfolgerungen sich vorantastend, in der Hand nur die kümmerliche Leuchte des Verstandes tragend. Sie ist vielmehr kontemplativ, d. h. sie sieht ihren Gegenstand im Lichte Gottes, so wie ein Künstler die Idee vor sich aufleuchten sieht und aus ihrem Ganzen heraus gestaltet, so daß die Teile nicht logischen, sondern lebendigen Zusammenhalt haben. So sieht auch die Liturgie von Anfang an den

ganzen Reichtum des göttlichen Schatzes vor sich und greift bald dieses bald jenes Kleinod heraus, es ihren Freunden zu zeigen. Am Schlusse aber ist man tief durchdrungen und überwältigt von dem Gesehenen.

Ein zweiter Gedanke bezieht sich auf die liturgische Heiligenverehrung. Wie unser Beispiel zeigt, ist sie weit entfernt von vielen Formen mehr primitiver Andacht. Gott und Christus sind die Pole des ganzen Offiziums, der Heilige leuchtet in ihrem Lichte und gibt seinen Ruhm ihnen zurück. Die menschliche Heiligkeit ist keine selbständige Größe, sondern Teilnahme an der Heiligkeit Gottes.

Das Offizium der hl. Jungfrauen schließlich zeigt, wie die Liturgie jeden Stand so darzustellen weiß, daß er zunächst Gottes Ehre verkündet, ein jeder in seiner Art, und andererseits der ganzen Kirche zum Vorbilde gereicht. Nicht bloß die Jungfrau, auch der Priester, der Mönch, der Verheiratete sieht hier ein Ideal vor sich, das er in dem ihm zugemessenen Grade und der ihm eigenen Art nachahmen kann und soll. So wird die Liturgie, an sich ein Spiel zur Ehre Gottes, zur praktischen Tugendschule, zur Lehre und zur Kraftquelle. Die *lex orandi* wird zur *ratio contemplandi* und zur *norma agendi*.

MISZELLEN.

Zur Feuerweihe. M. F. Thureau-Dangin veröffentlicht in seinem Buche *Rituel Accadiens* (Paris 1921) eine Reihe von zum größten Teil noch nicht edierten babylonisch-assyrischen Ritualtexten über die Zeremonien des Kalû genannten Priesters, das Ritual des Anutempels in Uruk und die babylonischen Neujahrsfeiern. Im Anschluß an A. Loisy, der in der *Rev. d'hist. et de litt. rel.* 8 [1922] 145—168 über das Buch berichtet, bringe ich kurz den Gang eines Festes des neuen Feuers. Es ist ein Nachtfest, gefeiert in der Nacht vom 16. auf den 17.; leider fehlt die Angabe des Monats. Nach mancherlei Riten erwartet man während der ersten Nachtwache auf dem Stufenturme des Bit-rêsh den Aufgang der Sterne „Anu der Große der Himmel“ und „Antu die Große der Himmel“, begrüßt sie mit Gebeten, reicht ihnen Handwasser, bewirtet sie, räuchert und libiert ihnen; ebenso geschieht den sieben Planeten. Dann nimmt der Oberpriester eine „große Fackel, in die aromatische Stoffe eingesteckt sind, die besprengt ist mit gutem Öle und der die Mundwaschung zuteil wurde“; er zündet sie an einem Feuer von Kibir nâri (besonders ausgesuchte Pflanze) an. Nach einem Gebete und dem Abräumen der Tafel steigt der Oberpriester, die Fackel in der Hand, von dem Stufenturme herab und tritt in das Heiligtum des Anu; dort wird ein Krug zerbrochen (bezeichnet wohl die Beendigung einer Sache, hier wohl das Ende des alten Jahres und den Beginn eines neuen) und ein Gebet gesprochen. Dasselbe geschieht im Heiligtum der Antu. Dann geht man in die ubshukkinakku, wo beim parakku des Schicksals ein Stier geopfert wird; mit der Fackel wird ein Feuer angezündet, mit der Keule des Stieres berührt der Priester die rechte und linke Seite des Feuers (damit wird das neue Feuer geheiligt). Die Fackel wird dann um den Tempel getragen und wieder in den Hof; vor den Göttern wird ein Feuer angezündet. Die Priester aller Tempel kommen nun und zünden an der Fackel ein Licht an, mit dem sie an den Toren ihrer Tempel ein Feuer anbrennen unter Gebeten zu Anu und Antu. Vor dem Bilde der Antu wird die Fackel feierlich gelöscht. Die Menschen zünden dann Feuer in ihren Häusern an, indem sie Anu, Antu und allen Göttern Festmahle richten, die Stadtwächter in den Straßen und Kreuzwegen, die Torwächter in den Toren bis zum Morgenlicht. 40 Minuten nach Sonnenaufgang ist der Nachtgottesdienst beendet. Das ganze Fest paßt am besten in den ersten Monat, Nisan, um die Frühjahrs-Tagundnachtgleiche, und ist offenbar die Feier des neuen Feuers. — Loisy selbst weist S. 160 zum Vergleiche mit der Fackel auf die Osterkerze mit den eingesteckten Weihrauchkörnern hin. Aber die ganze Feier ist mit der Feuerweihe des Karsamstags in der orientalischen Kirche wie auch im Abendlande zu vergleichen, zumal an manchen Orten das Feuer mit einer Kristalllinse aus dem Sonnenlichte erzeugt wurde, wie ja auch offenbar in dem akkadischen Ritual das irdische Feuer auf das Himmelslicht zurückgeführt wird. Auch im christlichen Ritus wird dann das neue Feuer mit Hilfe der

Kerze in die Kirche getragen und werden daran alle andern Lichter neu entzündet. Ebenso fällt die Zeit beiderseits ziemlich zusammen. — Auf die Parallele der griechischen Pyrophorie habe ich schon in meiner Schrift *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1922) 81 hingewiesen.

Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Die Liturgie des sog. Eusebios von Alexandria. Die bei Migne PG. 86 I, 313—462 vereinigten Reden eines angeblichen Bischofs Eusebios von Alexandria bilden, was Person, Zeit und Heimat ihres Verfassers anlangt, ein merkwürdiges Rätsel. Der hinreichend bekannten Liste der frühchristlichen Hierarchen Alexandrias läßt sich derselbe jedenfalls nicht einordnen, und vollends ungeschichtlich ist der ihn betreffende Bericht eines vorgeblichen Notarios der alexandrinischen Kirche namens Joannes, dem zufolge der durch den Glanz seines Tugendlebens berühmte Mönch durch Kyrillos zu seinem Nachfolger bestellt worden wäre. Es ist bezeichnend für das ungenügende Empfinden weiter gelehrter Kreise für liturgiegeschichtliche Problemstellung, daß man sich noch niemals gefragt hat, ob dem Unbekannten nicht etwa auf dem Wege einer Ermittlung des ihm geläufigen Liturgietypus näher zu kommen sein dürfte.

In der Tat bietet für einen solchen Versuch die Rede *de die dominico* (Nr. 16 bei Migne) entscheidendes Material. Der Redner beantwortet (Sp. 417) die Frage: *Τί θεωροῦσιν οἱ ἐρχόμενοι εἰς τὴν ἐκκλησίαν;* mit folgenden Worten: *Ἐγὼ σοι λέγω, τὸν Δεσπότην Χριστὸν ἐπὶ τῆς ἱερᾶς τραπέζης ἀνακείμενον, τὼν Σεραφίμ τὼν Τρισάγιον ὕμνον ᾄδόμενον, Πνεύματος ἁγίου παρουσίαν καὶ ἐπιφοίτησιν, τὸν προφήτην καὶ βασιλέα Δαβὶδ κελαδοῦμενον, τὸν ἐδλογημένον ἀπόστολον Παῦλον τὴν οἰκίαν ἐνηχοῦντα διδασκαλίαν ταῖς τῶν ἀπάντων ἀνοαῖς, τὸν τῶν ἀγγέλων ὕμνον, τὸ ἀκατάπαυστον ἀλληλοῦῖα, εὐαγγελικὰς φωνάς, Δεσποτικὰ παραγγέλματα, τὴν τῶν δούλων ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων νοῦθεσίαν τε καὶ παραίνεσιν, ὅλα πνευματικά, ὅλα οὐράνια, ὅλα σωτηρίας καὶ βασιλείας πρόξενα.* Offenbar sind zunächst die Hauptmomente der sakramental-eucharistischen Feier, bzw. was von dem angeblichen Alexandriner als solche empfunden wurde, in einer wohl durch ihre Bedeutung bedingten Reihenfolge zusammengefaßt: die Gegenwart des Herrn unter den heiligen Gestalten, das Trishagion, in dem die irdische Gemeinde ihre Stimme mit den Stimmen der unsichtbar gegenwärtigen Engelchöre vereinigt, und der Erfolg der liturgischen Geistesepiklese. Daß die letztere schon vorausgesetzt wird, ließe sich mit der Verlegung der Lebenszeit des Verfassers ins 5. Jahrh., wie sie der Joannesbericht vertritt, bekanntlich vereinbaren. Daß sie an Bedeutung noch hinter dem Trishagion zurückzustehen scheint, könnte sogar als ein positives Indiz verhältnismäßig hohen Alters angerufen werden. Zu einer örtlichen Fixierung des „Eusebios“ bietet dagegen soweit nichts eine Handhabe. Nunmehr aber folgt ebenso offensichtlich eine Skizze des ihm vertrauten Verlaufes des die Eucharistiefeyer einleitenden Lese- und Predigtgottesdienstes, und dieser umfaßte nur Psalmen-gesang, einen grundsätzlich paulinischen Apostolos-Perikope, Alleluia-Gesang, Evangelium und Predigt. Es fehlte ihr ebensowohl irgend eine dem Apostolos vorangehende regelmäßige alttestamentliche Perikope, wie eine Vervielfachung der nichtevangelischen neutestamentlichen. Eine solche Beschränkung des Perikopenbestandes ist aber im frühchristlichen Orient eine spezifische Eigentümlichkeit der byzantinischen d. h. der in Konstantinopel bodenständigen

Liturgie, und auch in deren Rahmen erst nach dem Zeitalter des Chrysostomos durchgeführt worden, der in seinen Homilien über die Apg. (XIX 5) noch nach dem den Lesegottesdienst eröffnenden *Πρόσχωμεν*-Rufe des Diakons den Anagnosten *τῆς προφητείας* beginnen läßt. Auch Jerusalem ist frühzeitig zu einer wesentlichen Beschränkung der eucharistischen Liturgie auf neustamentlichen Lesestoff ohne die für Ägypten bezeichnende Vervielfachung der nichtevangelischen neustamentlichen Lektion übergegangen, wie in meinem Buche über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* 131–172 zu ersehen ist. Aber immerhin hat es nach Ausweis des georgischen Kanonarions S. Kekelidzes beispielsweise selbst an den Fastensonntagen eine alttestamentliche Perikope vor der apostolischen noch rund um die Mitte des 7. Jahrh. besessen. Vgl. *Or. Christ.* N. Serie 5, 201–233. Sollte aber auch immerhin die Skizze des Verlaufes der Katechumenenmesse einen leisen Zweifel darüber noch zulassen, wo die „Eusebios“-Rede *de die dominico* entstanden sei, so müßte ein solcher gegenüber der in ihr (Sp. 41f.) zitierten Textform der Einsetzungsworte schwinden. Der Redner sagt nämlich: *Ὅτε παρέδωκεν ὁ Κύριος τὸ μυστήριον τοῖς μαθηταῖς, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς . . . μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον δέδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Die hier gebotene Gestalt der Herrenworte stimmt mit keinem der neustamentlichen Einsetzungsberichte überein, ist also zweifellos der dem Unbekannten vertraute liturgische Wortlaut. Es ist aber näherhin streng der nach dem 9. Jahrh. auch in das kürzere Chrysostomos-Formular übertragene Wortlaut der byzantinischen Basileosliturgie, in Konstantinopel selbst also oder in einer Kirche seines unmittelbaren kleinasiatischen kirchlichen Machtgebietes, das in der Gestaltung des Perikopenwesens sich der Metropole anschloß, und nach Chrysostomos ist die Eusebios-Rede *de die dominico* entstanden. Das letztere ist sogar vielleicht noch eher anzunehmen, weil sonst eine Zitation nach der Chrysostomosliturgie oder dem von mir als eine ältere Entwicklungsstufe der stadtkonstantinopolitanischen erwiesenen griechischen Original der syrischen Anaphora des Nestorios näher gelegen haben würde. Das literaturgeschichtliche Problem ist damit allerdings noch keineswegs restlos gelöst, da vor allem nachzuprüfen sein wird, ob mit Bestimmtheit alle unter der Flagge des Pseudo-Alexandriners segelnden Stücke dem Verfasser dieses liturgiegeschichtlich lokalisierbaren zugeschrieben werden können. Jedenfalls ist aber ein erster und grundlegender Schritt zu jener Lösung getan, und für die Liturgiegeschichte dürfte schon das von Wert sein, den Bestand der patristischen Testimonia für die eucharistische Liturgie des byzantinisch-kleinasiatischen Nordkreises um zwei Nummern vermehrt zu sehen. Deren Fehlen in Brightmans Anhang zeigt uns einmal mehr, in welchem Grade auch dieses so unschätzbare Rüstzeug der Forschung noch einer Nachbesserung fähig und bedürftig ist.

A. Baumstark (Bonn).

Die syrische Anaphora des Severus von Antiochia. Die bunte Menge der sog. Anaphoren, die neben derjenigen des Herrenbruders Jakobus der syrisch-jakobitische Meßritus aufweist, pflegt sich einer besonderen Wert-

schätzung seitens der liturgiegeschichtlichen Forschung nicht zu erfreuen. Insbesondere über die syrischen Texte dieser Art, die unter den Namen griechisch oder selbst lateinisch redender Verfasser des patristischen Zeitalters stehen, geht man gerne mit der Feststellung zur Tagesordnung über, daß sie selbstverständlich „unecht“ seien. In meiner soeben erschienenen *Geschichte der syrischen Literatur* habe ich S. 266 f. darauf hingewiesen, daß es sich hierbei bis zu einem gewissen Grade um ein sehr unberechtigtes Vorurteil handelt. Mehrere jener Texte tragen nämlich in Hss spätestens des 10. oder 11. Jahrh. einen Vermerk, laut dessen sie das Ergebnis sogar schon einer neuen d. h. zweiten Übersetzung griechischer Originale sind. Diese aber scheint alsdann etwa der Wende vom 7. zum 8., wo nicht schon dem beginnenden 7. Jahrh. zugewiesen werden zu müssen. Andere Stücke sind mit den so als ursprünglich griechische spätestens etwa des 6. Jahrh. sich erweisenden in der handschriftlichen Überlieferung so eng verbunden, daß ähnlich über sie dürfte zu urteilen sein. Von einem derselben, der in Übersetzung bei Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* 2, 420–433 des Frankfurter Neudrucks stehenden Anaphora eines Johannes von Bostra, liegt sogar ein Bruchstück des griechischen Originals als *εὐχὴ ἄλλη τῆς κλάσεως* im Rahmen des durch eine einzige Hs erhaltenen griechischen Textes der ägyptischen Basileios-Liturgie tatsächlich vor: Renaudot a. a. O. 1, 74. *Inc. Τῆς νιοθεσίας τὴν χάριν* = dem entsprechenden Brechungsgebete der syrischen Anaphora, ebenda 2, 430 f. von: *qui gratiam* an. Wenn ferner das die Anaphora des Johannes eröffnende Gebet zum Friedenskuß wenigstens unter einer Reihe wahlfreier Formulare im Rahmen des koptischen Textes jener Liturgie (a. a. O. 1, 12) wiederkehrt, worauf schon Renaudot selbst 2, 434 aufmerksam machte, so würde auch hier das Zugrundeliegen eines griechischen Originals ohne weiteres durch das Nebeneinanderstehen einer syrischen und einer koptischen Textüberlieferung erwiesen.

Ist auch diese Johannes-Anaphora bereits in einer Hs des 10. Jahrh. erhalten, so liegen ungleich ungünstiger die äußeren Überlieferungsverhältnisse des syrischen Textes selbst bei einer Anaphora des Severus von Antiocheia, die lateinisch bei Renaudot 2, 321–329 sich findet. Die älteste der überhaupt nicht sonderlich zahlreichen Hss, in denen ich sie nachzuweisen vermochte, gehört erst dem ausgehenden 12. Jahrh. an, und demgemäß habe ich sie in meiner *Literaturgeschichte* erst zusammen mit anderen Texten so später Bezeugung im Anschluß an die von Theodoros bar Wuhbûn († 1192/3) mosaikartig aus älteren Formularen zusammengestellte sog. „Anaphora der hl. Väter“ erwähnt. Gleichwohl stellt nun aber gerade die Severus-Anaphora neben der nestorianischen Nestorios-Liturgie das vielleicht schlechthin wichtigste Beispiel einer Erhaltung ursprünglich griechischer Denkmäler eucharistischer Liturgie in syrischer Übersetzung dar.

Zweimal deckt sich zunächst der syrische Text, was noch durch das Mittelglied der leider vorerst allein zugänglichen Übertragung Renaudots mit Sicherheit zu konstatieren ist, mit Stellen anderer griechischer Liturgieformulare so völlig, daß schon dieses merkwürdige Zusammentreffen wohl berechtigen würde, auch hier Wiedergabe einer griechischen Vorlage anzunehmen. In der Epiklese (Ren. 2, 324) ist es die ägyptische Markus-Liturgie (Brightman, *Lit.* 134, 1–4), mit der diese Deckung statthat:

... Dominum vivificantem, qui in Lege, Prophetis et Apostolis locutus est, qui ubicunque praesens est, et replet omnia; qui etiam potestate propria sanctitatem ... operatur.

... τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις λαλήσαν, τὸ πανταχοῦ παρὸν καὶ πάντα πληροῦν, ἐνεργοῦν τε ἀτεξουσίῳς ... τὸν ἁγίασμόν.

Eine nicht minder wörtliche Deckung besteht zwischen dem Anfang des syrischen Dankgebetes nach der Kommunion (Ren. 2, 328) und der ersten Hälfte der *ἐνχὴ διπισθάμβωνος*, die das byzantinische Formular unter dem Namen Chrysostomos in seiner ältesten handschriftlich überlieferten Gestalt aufweist (Brightman, *Lit.* 343, 16—42):

Quam gloriam, aut quam laudem, aut quam retributionem gratiarum actionis referemus tibi, Deus amator hominum, quia nobis, qui mortis rei dudum immersi peccatis eramus, libertatem donasti et participes nos fecisti alimenti istius immortalis et coelestis ...

Ποῖον αἶνον ἢ ποῖον ὕμνον ἢ πόσαν εὐχαριστίαν ἀμοιβὴν ἀναποδόσομέν σοι τῷ φιλανθρώπῳ θεῷ ἡμῶν διὰ καὶ θανάτῳ καταβεδικασμένοις ἡμῖν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις βεβνδισμένοις ἡμῖν ἐλευθερίαν ἐδώρισω καὶ μετέδωκας ἡμῖν τῆς ἀθανάτου καὶ ἐπουρανίου τροφῆς (τροφῆς?) ...

Dieses ganze Danksagungsgebet der syrischen Anaphora ist sodann wieder auch in bohairischem Koptisch am Ende der koptischen Kyrillos-Liturgie überliefert. Vgl. Renaudot 1, 50 bzw. die unierte Ausgabe des koptischen Euchologions Kairo 1898 (Markus- bzw. Kyrillos-Amphora) 43 f. Aus dieser Tatsache würde aber selbstverständlich der gleiche Schluß zu ziehen sein wie aus derjenigen einer syrisch-koptischen Überlieferung des Friedenskußgebetes der Anaphora des Johannes von Bostra. Doch auch hier bedarf es nicht erst irgendwelcher bloßer Rückschlüsse. Auch von dem griechischen Originaltext der Severus-Anaphora ist ein umfangreiches Bruchstück auf ägyptischem Boden erhalten geblieben. Wiederum steht es im Rahmen des griechischen Textes der ägyptischen Basileiosliturgie als *ἐνχὴ τῆς κεφαλολυσίας* vor der Kommunion: Ren. 1, 75. *Inc.* Ὁ Θεὸς οὕτως ἀγαπήσας ἡμᾶς = dem entsprechenden Inklinationsgebet Ren. 2, 328. *Inc.* *Deus qui tantopere dilexisti nos.*

Liegt somit ganz zweifellos auch der syrischen Anaphora unter dem Namen des großen monophysitischen antiochenischen Patriarchen der Jahre 512—518 ein griechisches Original zugrunde, so fühlt man sich weiter aber geradezu zu der Frage gedrängt, ob jenes Original nicht tatsächlich ein Werk des Severus war. Einerseits ist nämlich für diesen eine produktive Tätigkeit auf liturgischem Gebiete gesichert. An das wenigstens zum größten Teile aus Schöpfungen von ihm zusammengesetzte Kirchengesangbuch der fälschlich sogenannten „Oktœchos“ braucht nur erinnert zu werden. Bei einer Redaktion der antiochenischen Taufliturgie, die in syrischem Texte von den Jakobiten gebraucht wird, ist seine Urheberschaft gut beglaubigt, und eine seinen Namen tragende syrische Präsanctifikatenliturgie gehört zu den eingangs dieser Mitteilung berührten Texten, für welche eine sogar zweimalige Übersetzung aus dem Griechischen ausdrücklich bezeugt ist. Ich verweise bezüglich dieser Dinge auf *Literaturgeschichte* S. 190. 253. 266 f. und füge nur noch hinzu, daß das hohe Alter der fraglichen Taufliturgie sich mit Evidenz daraus ergibt, daß in ihrem Rahmen in syrischer Übersetzung ein griechisches Taufwasserweihegebet erhalten ist, das im griechisch-orthodoxen Ritus mit dem ursprünglichen Epiphanie-Wasserweihegebet *Μέγας εἰ Κύριε* zusammengearbeitet wurde. Andererseits zeigt nun die syrische Severus-Anaphora Züge von unverkennbar

hoher Altertümlichkeit. Hierher ist es beispielsweise zu rechnen, das ihr eucharistisches Dankgebet noch nicht den späterhin unverbrüchlich gewordenen Zwang der formelhaften Einführung des: Ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον — *Vere dignum et iustum est* kennt. Ich habe ferner vor Jahren gezeigt, daß durch die Entwicklung der an die Anamnese anschließenden Geistes-Epiklese aus dem Gefüge eucharistischen Hochgebets des Orients ein den römischen Kanongebeten *Supra quae* und *Supplices* entsprechendes Stück verdrängt wurde. Die — oft im allerhöchsten Grade frappanten — orientalischen Parallelen derselben finden sich heute an die verschiedenartigsten Stellen der Liturgie versprengt. Zunächst bietet nur das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen eine solche Parallele noch am ursprünglichen Platze: Καὶ ἀξιούμεν σε, ὁπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα ταῦτα . . . καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς. Daneben stellt sich nun aber die Severus-Anaphora, wenn sie (Ren. 2, 324) der Geistes-Epiklese die Bitte vorausschickt: *sed suscipe super altare tuum spirituale et coelo sublimius hoc sacrificium in odorem suavitatis*. Es schließt endlich das eucharistische Interzessionsgebet unseres Formulars mit dem Zitat von Ps. 117, 10 bzw. Mt. 21, 9; 23, 39; Mark. 11, 10; Jo. 12, 13: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Das aber erinnert, besonders wenn man sich das ja verhältnismäßig spät in die eucharistische Liturgie aufgenommene Vaterunser wegdenkt, aufs auffallendste an die Verwendung, welche dieses Zitat, in Verbindung mit einem solchen von Lk. 2, 14 und um die Erweiterungen der neutestamentlichen Palmsonntagsberichte vermehrt, wiederum nur noch in A. K. VIII unmittelbar vor der Kommunion findet, bzw. selbst an das Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβὶδ von Didache 10 § 6.

Besonders wichtig ist es vollends, daß der Verfasser unserer Anaphora in seinem Gebete für die Kirche auf Häresien Bezug nimmt, die sich drohend erhoben hätten, ihnen gegenüber von einem bloßen „Reste der Orthodoxen“ redet und diesen als in schwerer Bedrängnis befindlich zeichnet. So konnte, ja mußte aber sehr wohl von seinem Standpunkte aus Severus nach 518 reden. Die fragliche Stelle gehört nun aber zu einer Gruppe von solchen, die uns allerdings vor ein die ganze Sachlage erheblich komplizierendes Problem stellen. Es ist dasjenige des Verhältnisses, das zwischen dem syrischen Liturgiedenkmal und einer parallelen Textüberlieferung auch in saïdischem Koptisch besteht.

Zwei als S. 101 f. bzw. 105–108 paginierte Bruchstücke eines großen saïdischen Euchologions, dessen Trümmer als *Cod. Borg. copt.* 109¹⁰⁰ heute der Vatikana einverleibt sind, bieten den Schluß der Epiklese und den größeren Teil des Interzessionsgebets einer Anaphora, deren wesenhafte Identität mit der syrisch unter dem Namen des Severus erhaltenen bislang noch nicht beachtet wurde. Beide Bruchstücke wurden durch H. Hyvernat, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 1 (1887) 341–345 als Fragm. D und E seiner Sammlung von „Fragmenten der altkoptischen Liturgie“ in lateinischer Übersetzung zugänglich gemacht, nachdem das zweite schon A. Giorgi im Anfang seines *Fragmentum Evangelii S. Johannis graeco-copto-thebaicum saeculi IV.* Rom 1789, 304–309 mit einer Übersetzung im Original ediert hatte. Ich setze die auf den ersten Blick zum Vergleiche herausfordernden Stellen der beiden Texte, nach ihrer Reihenfolge nummeriert, in der Übertragung Hyvernats bzw. Renaudots nebeneinander, indem ich nur zu Anfang einen von dem ersteren fälschlich gegebenen Nominativ in den richtigen Genitiv korrigiere.

Saidisch:

(1) . . . Dei nostri et salvatoris nostri Christi in remissionem peccatorum nostrorum in vitam aeternam sumpturis ex illo.

Utique Domine, sicut haec mysteria perficiuntur per virtutem gratiae virtutis tuae, ita sint, qui sumpturi sunt ex illis. Nullus duritie cordis sui et impenitentia impediat, ne sanctitas perveniat ad illum. Sed converte corda omnium nostrum illaque praepara secundum beneplacitum tuum, quia tu convertis omnia in bonum; confirma quoque timorem tuum in nobis cum spe vitae futurae . . .

(2) Te oramus et te deprecamur, Domine, ut memineris ecclesiae tuae catholicae, sanctae, apostolicae, quae unica est. Ab extremis terrae usque ad extrema eius custodi illam in operibus bonis, in dogmatibus veritatis, in animo orthodoxo, in observantia praeceptorum tuorum, ita ut corpus sit Christi, coniunctum cum capite eius. Evelle haeresim hellenicam cum radice sua et omni signo cultus idolorum. Tolle illa ex animabus nostris. Absterge contaminationem haereseon et ne permittas contaminari ab illis nomen sanctum tuum in nationibus nec haeresin nunc accipi ab ecclesiis, sed proice illam ab eis. Ne obliviscaris corpus tuum respicere sanctum, quod frustatim decerpunt, sed memento omnium reliquorum orthodoxorum, ne obliviscaris testamenti tui. Pauperes sumus valde; adjuva nos Deus salutaris noster propter gloriam nominis tui . . .

(3) . . . Duc eos ad pietatem, igne incendantur pro fide orthodoxa, ut pacem Ecclesiae tuae confirment.

(4) Tu enim es qui pauperes nutris, qui vitam das versantibus in angustiis, qui subministras creaturae tuae in occasionibus multis, ut inveniat victum suum de die in diem. Aperi manum tuam et sufficis omnibus. Perniciem omnem et plagam omnem avertas iramque quae nunc est, super nos, ne iniquitates nostrae tuae adversentur benignitati.

Syrisch:

(1) . . . Domini, Dei et regis omnium Iesu Christi in remissionem peccatorum, et vitam aeternam accipientibus illum.

Domine quemadmodum illa per gratiam et virtutem tuam perfecta sunt, ita fac illis omnibus quicumque illorum participes futuri sunt, neque ullus per duritiam cordis sui iracundi aut impenitentis teneatur, aut prohibeatur ab accessu ad mysteria, sed omnes ad bonam voluntatem tuam converte et dispone, quia tu es qui facis, convertis et ordinas quodcumque ad bonum. Timorem tuum in nobis insere, et spem vitae aeternae . . .

(2) Ecclesiam tuam sanctam,

quae est a finibus ad fines terrae,
conserva
in doctrina veritatis,

et quoniam illa est corpus Christi tui, coniungatur simul cum capite suo. Etiam errorem impium et a Diabolo ortum depelle ex animabus nostris: aufer operarios mercenarios et iniquos, maculas haereseon dele, neque permitte ut per eas blasphemetur nomen tuum inter gentes. Genimina haeretica, quae nunc in Ecclesia tua nata sunt, procul ab eius circuitu depelle, neque negligas corpus sacerdotale Ecclesiae, ita ut inique discindatur, sed memento reliquorum Orthodoxorum, neque obliviscaris testamenti tui, quia pauperes facti sumus valde. Verum adjuva me Deus et Salvator noster, propter gloriam nominis tui . . .

(5) . . . atque ad timorem tuum eos adduc et incende eos zelo fidei Orthodoxae: ut cum tranquillitate Ecclesias tuas regant.

(6) . . . quia tu es inopum sustentator, et indigentium repletor, qui figmento tuo per multiplices salutis affectus das causas vitae: quotidie enim aperis tu manum tuam omnibus sufficientem, et imples quodcumque vivit bona voluntate tua. Libera etiam nos Domine ab omnibus malis, et communibus saeculi cladibus et averte omnem iram et plagas ab omni creatura . . .

(5) *Eis qui pauperes alunt vel peregrinos hospitio recipiunt, vel indigentis sanctorum subveniunt, aut fructus faciunt in omni fructificatione bona, retribue in die iudicii iusti.*

(6) *Memento, Domine, eorum qui hodierno die tibi haec dona obtulerunt; . . .*

(3) . . . *ut etiam illis, qui pauperes sustentant, qui peregrinos suscipiunt, et necessitatibus sanctorum communicant, et omnium bonorum fructuum fertilitatem offerunt. Retribue illis in die iudicii iusti.*

(4) *Memento etiam Domini eorum qui hodie obtulerunt has oblationes, . . .*

Der Eindruck der Übereinstimmung würde noch ein weit stärkerer sein, wenn wir nicht auf einen Vergleich bloßer lateinischer Wiedergaben angewiesen wären. Immerhin ist er auch so überwältigend. Um so befremdlicher ist es nun aber, daß die beiden Rezensionen abgesehen von den angeführten Stellen doch wieder weit auseinandergehen, daß insbesondere sogar Reihenfolge und Zusammenhang selbst der wesenhaft identischen Partien ein verschiedener ist. Wo ist das griechische Original treuer reflektiert? — Von vornherein spricht gegen den syrischen Text die Tatsache, daß in den syrisch-jakobitischen Anaphoren das eucharistische Interzessionsgebet in den schematischen Rahmen von zweimal drei Paaren von Stillgebet und Lautspruch in Angelegenheit der Lebenden und zum Gedächtnis Verstorbener gepreßt wird, was denn auch hier geschieht, während den saïdischen Bruchstücken diese Gliederung fremd ist. Näherhin schiebt sich sodann beim Syrer zwischen (1) und (2) ein Gebet für die Hierarchie, das beim Saïden eine inhaltliche Entsprechung in weit mehr allgemeiner Gepflogenheit gemäßer Weise erst hinter dem Gebet für die allgemeine Kirche findet und in das dort überhaupt fehlende entwicklungsgeschichtlich junge Gebilde eines Gebetes des Zelebranten für sich selbst ausläuft. Das höchst bezeichnende hochaltertümliche Gebet des Saïden gegen das „hellenische“ Heidentum ist beim Syrer in eine vorweggenommene Doublette desjenigen gegen die Häresie umgewandelt und durch ein solches gegen ein Erbübel späteren syrischen Kirchentums, Geldgier und sittlichen Unwert des Klerus, ergänzt. Sein (4) schließt der Saïde, wie dies zur Stellung ähnlicher Wendungen in anderen Formularen paßt, an das Gebet um gute Witterung und Segnung der Feldfrüchte an, während das entsprechende (6) des Syrsers so unsachgemäß als möglich dem Gebete zum Gedächtnis der Heiligen angefügt ist. Die saïdische Fassung erweist sich also hier überall auch im einzelnen als die ursprünglichere. In anderen Fällen scheint allerdings auch vereinzelt das Gegenteil zuzutreffen. So wird beispielsweise eine dem Syrer fremde Bitte „für dieses und alle Klöster“ nur als sekundäre Konzession an die Verhältnisse einer späteren Zeit begreiflich, in welcher das Mönchtum der wesenhafte Träger des liturgischen wie des gesamten kirchlichen Lebens geworden war. Man wird zusammenfassend dahin urteilen müssen, daß für unser Interzessionsgebet beide Versionen nur ein getrübttes Bild des zugrundeliegenden griechischen Originals geben, daß diese Trübung aber in der syrischen eine ungleich stärkere ist als in der saïdischen.

Ist dem aber so, dann muß doch recht nachdrücklich auch die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß die griechische Vorlage selbst in Ägypten, nicht in Syrien heimisch war. Bestimmte Züge führen unverkennbar in diese Richtung. Auf eine wörtliche Übereinstimmung mit der Markus-Liturgie war bereits hinzuweisen. Nur in dieser bzw. ihrer koptischen Übersetzung,

der Kyrillos-Liturgie, findet auch das Gebet gegen das Heidentum eine gleichfalls beinahe wortgetreue Parallele: *Τὴν εἰδωλολάτρειαν τέλειον ἐκρίζωσον ἀπὸ τοῦ κόσμου. Τὸν Σατανᾶν καὶ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν καὶ πονηρίαν σύντριψον ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν.* Und in der Epiklese verbinden sich die in beiden Versionen für Christus gebrauchten Bezeichnungen zu der dem alexandrinischen Liturgietyp eigentümlichen Vierzahl von Attributen: *τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Insbesondere der wieder nur im Syrischen erhaltene Ausdruck *παμβασιλεύς* ist hier wie im Anfang des Einsetzungsberichtes eine ganz spezifische Eigentümlichkeit liturgischer Rede Ägyptens. Nun vermerkt Renaudot, daß die Severus-Anaphora in gewissen Hss vielmehr Timotheos Ailuros zugeschrieben werde. Es sollte mich nicht wundern, wenn am Ende sie, nicht die in der Jerusalemener Hs *Markuskloster 10 A* (vom Jahre 1427/8) 14^o (und *Vat. Borg. 159?*) Timotheos beigelegte Anaphora diejenige wäre, welche in einem Exemplar schon des 8. 9. Jahrh. *Brit. Mus. 290 (Add. 17 128)* 2^o c mit dem Vermerke über eine „neue“ Übersetzung aus dem Griechischen unter dessen Namen steht. Ob das Werk des syrischen oder des ägyptischen monophysitischen Hierarchen oder tatsächlich auch nur das eines unbekannten Parteigängers beider, dürfte aber das Original der „Severus“-Anaphora in jedem Falle ein Erzeugnis des frühen 6. Jahrh. gewesen und als solches von liturgiegeschichtlich höchster Bedeutung sein.

A. Baumstark (Bonn).

Quam oblationem. In der Theol. Quartalschr. 99 (1917/18) 438 schrieb ich nach der Erklärung des Wortes *rationabilis*: „Was bedeutet es, wenn die Kirche betet, Gott möge die Gabe *rationabilem facere, ut nobis corpus . . . fiat?*“ Ich glaube, jetzt eine ganz einfache und schon dadurch sich empfehlende Lösung der Frage geben zu können, die sich philologisch ganz klar beweisen läßt. Man hat bisher unter dem Einfluß der klassischen Grammatik allzusehr das *ut* als final (oder auch konsekutiv) aufgefaßt. Aber gerade im Spätlatein steht *ut* oft für *utinam* und leitet einen Wunsch- oder Befehlsatz ein. So lesen wir z. B. im Kap. 22 der Benediktinerregel nach einer Reihe von imperativischen Konjunktiven: *ut cultellos suos ad latus suum non habeant . . . et ut parati sint monachi* eqs. Dann folgen wieder bloße Konjunktive: *non habeant — cohortentur.* Dieser Gebrauch findet sich übrigens schon im Altlatein und dann wieder in der silbernen Latinität; vgl. Stolz-Schmalz, *Lat. Grammatik*⁴ 1910 § 216 S. 479, wo das Beispiel aus dem *Corpus insc.* Lat. 6; 11357 c: *ut ossa eius bene quiescant.* Im Spätlatein geht das soweit, daß *ut* sogar vor dem Imperativ steht: Gregorianum n. 197, 6 Lietzmann: *quaesumus . . . ut . . . aures tuae pietatis accommoda;* vgl. Lietzmanns Einleitung S. XXXVI, wo noch mehr Beispiele. Der Gebrauch von *iva* im Griechischen entspricht dem durchaus, wie ja überhaupt die Entwicklung des Spätlateins und Spätgriechischen überraschende Parallelen zeigt; vgl. dazu C. H. Dodd im *Journ. of th. stud.* 23 (1921/22) 62 f., der z. B. auf Mark. 5, 23 hinweist. So bezeichnet auch das *ut* an unserer Stelle einfach eine Bitte: „möge sie (die Opfergabe) uns werden zum Leibe und Blute“ usw. Der *ut*-Satz ist also der ersten Bitte vollständig koordiniert, nicht der Erfüllung der ersten Bitte subordiniert; zwei Bitten stehen neben- oder hintereinander; die erste bittet darum, die Opfergabe zu segnen, sie rechtsgültig

und annehmbar zu machen; die zweite darum, daß sie verwandelt werde. Die Erfüllung der ersten Bitte ist also höchstens die Voraussetzung der Erfüllung der zweiten; eine stipulatio oder dgl. liegt nicht vor, da ja beides von Gott erbeten wird und von ihm auszuführen ist. Die Oration paßt ausgezeichnet als nächste Vorbereitung zu dem eigentlichen Wandlungsakt, zu dem sie unmittelbar hinführt.

Wenn ich oben sagte, die erste Bitte beziehe sich darauf, daß Gott die Gabe segnen, sie rechtsgültig und annehmbar machen möge, so glaube ich damit den vollen Inhalt des ersten Teiles der Oration wiedergegeben zu haben. *Rationabilis* entspricht ursprünglich sicher, wie ich a. a. O. bewiesen habe, der λογική θυσία der Griechen, wurde auch wohl von seinen ersten Einführern im Abendlande so verstanden. Aber schon bald verschwand das rechte Verständnis. Ich warf schon a. a. O. 438 die Frage auf, „ob nicht *r.* in dem Verband der fünf Eigenschaftswörter und im Zusammenhang der ganzen Oration eine neue Bedeutungsform erhält“. Nun finden wir, daß *r.* zuweilen das bezeichnet, was dem Wesen der Liturgie entspricht; z. B. Peregr. Aethriacae c. 25 p. 75, 16 ff. Geyer: *ut psalmi uel antiphonae . . . dicantur . . . ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant quae agitur.* *r.* bezeichnet also hier einen Psalm usw., der zu dem Wesen der Feier paßt; vgl. dazu p. 97, 10 und 98, 26 *sine ratione*. Papst Leo d. Gr. schreibt ep. 16, Migne PL 54, 696: *miror uos uel praedecessores uestros tam irrationabilem nouitatem usurpare potuisse* d. h. an Epiphanie zu taufen. So liegt es denn sehr nahe, daß *r.* auch an unserer Stelle den Sinn „sachgemäß“ erhalten konnte, wodurch es in die Reihe *adscriptam ratam acceptabilem* gut hineinpaßte. Wer etwas als sachgemäß erachtet, bekräftigt es damit zugleich als gültig und annehmbar. Auch die Verbindung von *r.* mit *facere* wirkte bei dieser Bedeutungsentwicklung mit. Der ursprüngliche Sinn „geistig“, „göttlich“ paßt eigentlich nur bei der Feststellung einer Tatsache und steht auch nur so in den griechischen Liturgien. Auch in den *L. de sacramentis* IV 27 Migne PL 16, 445 AB steht *r.* nach den Einsetzungsworten in der Feststellung: *offerimus tibi hanc immaculatam hostiam rationabilem hostiam incruentam hostiam.* In die Begriffsreihe *immaculata incruenta* paßt es ausgezeichnet (καθάρως, λογικός, ἀναιμακτος; vgl. meinen Aufsatz a. a. O.). Wenn es aber ebda IV 21 (443 B) auch schon, anders als in den griechischen Liturgien, vor den Einsetzungsworten steht: *fac nobis hanc oblationem ascriptam ratam rationabilem acceptabilem*, so scheint es mir hier von der Stelle hinter den Einsetzungsworten auch an die vorher übergegangen zu sein; im römischen Kanon ist es dann an der zweiten Stelle, wohin es ursprünglich gehörte, ganz verschwunden. Es war nunmehr mit *facere* verbunden. Man sagte nun ganz gebräuchlich: *ratum facere, acceptum facere* (*benedictum* ist bekanntlich späterer Einschub), aber nicht *rationabile facere*. Stand dies aber einmal zusammen mit jenen Wörtern, besonders mit dem gleichanklingenden *ratum f.*, so nahm es auch eine ähnliche Bedeutung an. Wir dürfen also den Inhalt der ersten Bitte mit „(segnen und) gültig und annehmbar machen“ = „bekräftigen und annehmen“ wiedergeben.

Wenn so auch *r.*, wie es höchstwahrscheinlich ist, im Westen bald seinen ursprünglichen, von griechischer Mystik erfüllten Sinn verlor, so verschwand doch nicht so bald der Begriff des „Opfers im Geiste“ im Abendlande. Aber die Lateiner verwandten dafür lieber das Wort *spiritalis*; z. B. Leonianum p. 318

Mur.: *propitius d. q. haec dona sanctifica et hostiae spiritalis oblatione suscepta nosmetipsos tibi perfice munus aeternum*; ebda 327 *remotis obumbrationibus carnalium uictimarum spiritalem tibi . . . hostiam . . . deferimus* eqs. Letztere Stelle zeigt zugleich wieder den Zusammenhang von „geistig“ mit „unblutig“, ganz in dem griechischen Ursinne; vgl. auch 469 *nec irrationabilium cruor effunditur animantum, sed sancti spiritus operante uirtute sacrificium iam nostrum corpus et sanguis est ipsius sacerdotis*.

Gehen wir noch einmal zu dem *ut*-Satz über, so bestätigen verschiedene Lesarten, daß wir es hier nicht mit einem Absichtssatze zu tun haben. Die älteste, uns erreichbare Form steht *De sacr.* IV 21: *Fac . . . acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. quod* bedeutet hier nicht „weil“, sondern steht, wie es im Spätlatein häufig ist, für das Relativum, hier also für *quae*. Das altertümliche, in den späteren Jahrhunderten nicht mehr verstandene oder gar mißverständliche Wort von der *figura* (vgl. die Apostol. Überl. des hl. Hippolyt p. 112 der Ausgabe Haulers: *gratias agat* [transitiv wie *εὐχαριστεῖν*] *panem quidem in exemplum, quod dicit Graecus antitypum, corporis Christi; calicem uino mixtum propter antitypum, quod dicit Graecus similitudinem, sanguinis* eqs) führte dann zu einer Änderung des Wortlautes. Die relativische Anknüpfung mit *quae* blieb aber neben *ut* noch länger bestehen. So im Missale Francorum, denen von Bobbio und von Stowe, ferner in der ambrosianischen Messe (s. oben den Aufsatz von A. Wilmart O. S. B. S. 60): *quae . . . fiat* eqs.

Man hat vermutet, daß unsere Oration ursprünglich eine Sekret gewesen sei. Darauf könnte auch die Sekret des Gregorianum n. 118, 2 Lietzmann weisen: *munera d. oblata sanctifica, ut tui nobis unigeniti corpus et sanguis fiat*, die inhaltlich vollständig, formell zum großen Teile unserm Gebete entspricht.

Daß, wie die *λογική θυσία* auf die spätantike Mystik, so die andern Ausdrücke *ratus* und *acceptabilis* auf die antike Sakralsprache zurückgehen, habe ich schon a. a. O. hervorgehoben. Hier noch einige Beispiele: Ovid, *Fasti* 1, 696 *efficiantque ratas utraque diua preces*; Inschrift der augusteischen Säkularspiele V. 95 ff. *uti huius sacrificii acceptrices sitis*; Schol. Aristoph. *Pax* 1054 *κατανοεῖν εἰ ἐμπρόθετος ἡ θυσία*.

So hat sich denn unser Gebet, das man nicht selten als völlig unerklärbar bezeichnete, im Grunde, obwohl es auf griechische und römische Sakralsprache zurückgeht, als ein einfaches, schlichtes Vorbereitungsgebet auf die Einsetzungsworte herausgestellt. Auch *adscriptam* fügt sich dem Rahmen gut ein. *adscriptus* ist, wer in die Bürgerlisten eingetragen, wer also rechtmäßiger Vollbürger ist; das Wort bedeutet demnach im Grunde das gleiche wie *ratus* (*rationabilis acceptabilis*), nämlich „gültig“. Der erste Teil der Oration bittet also, wenn wir das später eingefügte *benedictam* auslassen, Gott möge die Opfergabe seiner Kirche als vollgültig anerkennen. Hier tritt der Anteil der Kirche am Opfer noch stark hervor; nur für diesen kann sie ja bitten. *Oblatio* bedeutet also hier die Eucharistie, insofern die Kirche sie darbringt, und die auf den Altar gestellten Gaben, insofern deren Darbringung die Opfertat der Kirche im Kanon symbolisiert; also nicht Brot und Wein bloß als solche. Ist diese Bitte gestellt und erfüllt, so tritt die

Kirche ganz zurück und überläßt nun alles der Allmacht Gottes und der Tat Christi: *ut . . . fiat eqs.* Christus selbst erscheint nunmehr: *qui pridie eqs.*

Das Gebet, das in so einfacher und doch so tiefer Weise Opfer der Kirche und Opfer Christi verknüpft und zum Mysterium hinführt, können wir also etwa so übersetzen: „Diese Opfergabe segne du, o Gott, in jeder Hinsicht, mache sie ganz und gar vollwürdig, gültig, sachgemäß und annehmbar; möge sie uns werden zum Leibe und Blute deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus“; oder freier und daher in besserem Deutsch: „Diese Opfergabe segne du, o Gott, erkenne sie an als ganz und gar vollgültig, nimm sie an; werde sie uns nun zum Leibe usw.“

Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Zur Datierung des Sacramentarium Leonianum. In meinem *Petrus und Paulus in Rom* 23 f. habe ich auf die Messe nr. 4 in Kap. 28 des Leoninischen Sakramentars hingewiesen, welche durch den Wortlaut ihrer Praefatio beweist, daß sie frühestens im Jahre 538 verfaßt sein kann. R. Stapper hat in seinem *Grundriß der Liturgik*² S. 154 (vgl. ² 184) meine Beweisführung bestritten und als Ergebnis einer falschen Übersetzung hingestellt, ist aber dabei selbst einem Irrtum zum Opfer gefallen, den zu berichtigen sich lohnt, damit er nicht in den Handbüchern der Liturgik weiter wuchere. Der Text des Gebets lautet (p. 117 Ballerini, p. 127 Feltoe):

U D. qui singulis quibusque temporibus conuenienter adhibenda dispensas. aptius siquidem atque decentius his diebus episcopalis officii suscepta principia celebramus, quibus et ecclesiae totius obseruantia deuota concurrit et ipsius, cui sacerdotale ministerium deputatum est, natalis colitur sacramenti . . .

Dazu bemerkt Stapper: „Lietzmann will nämlich . . . übersetzen: ‚der Stiftungstag eben des Sakramentes, dem das priesterliche Amt gewidmet ist‘, d. h. der Stiftungstag des Abendmahles! Indessen liegt kein Grund vor, von der schon durch die Überschrift solcher Messen angezeigten Übersetzung: ‚Gedächtnistag eben des Sakramentes, dem das priesterliche Amt übertragen (= anvertraut) ist‘, d. h. Jahrestag der Priester- bzw. Bischofsweihe abzugehen. Es bezeichnet diese Redewendung, die in der ersten derartigen Messe des Leonianums durch den Ausdruck *me, quem ad sacerdotale ministerium promouisti* eine Parallele findet, demnach nur, daß der Jahrestag der Weihe in die Fastenzeit im allgemeinen fiel.“

Prüfen wir den Gedankengang des Textes. Der Zelebrant dankt Gott, „der du jeweils den einzelnen Zeiten angemessene Feiern vorsiehst“. *Episcopalis officii suscepta principia celebramus* heißt unstreitig: wir feiern (heute) den Jahrestag der Bischofsweihe; von diesem wird ausgesagt, daß wir ihn „in diesen Tagen passender und geziemender begehen“ als an anderen, weil diese Tage zwei durch *et . . . et* unterschiedene Eigenschaften haben. Erstens „die fromme Observanz der ganzen Kirche findet gleichzeitig statt“: *deuota obseruantia* ist das Fasten¹, und zwar hier das die ganze Kirche umspannende quadragesimale. Das bezeugt auch die Überschrift der Messe *in ieiunio*. Zweitens haben diese Tage die mit den umstrittenen Worten bezeichnete Eigenschaft. Damit ist aber fürerst schon klaggestellt, daß jetzt nicht nochmals vom „Jahrestag

¹) Vgl. A. Daniels, *Jb. f. Lit.-wiss.* 1 (1921) 53. *Sacr. Greg.* 37, 1. 2. 44, 9. 47, 1. 110, 9 ed. L.

der Priester- bzw. Bischofsweihe“ die Rede sein kann, denn der Beter will ja gerade sagen, daß der Jahrestag der Bischofsweihe in diesen Tagen sich mit zwei anderen kirchlich bedeutsamen Eigentümlichkeiten der Zeit verbindet. Also muß mit *et* ein Neues eingeführt werden: er nennt dies „den *natalis* eben des Sakraments, *cui sacerdotale ministerium deputatum est*“. Nun hat im späteren Latein *deputo* c. dat. vielfach die Bedeutung „für etwas oder jemand bestimmen, widmen“. Der Thesaurus ling. lat. verzeichnet V 623 ff. eine reiche Fülle von Belegen, aus denen ich nur einige heraushebe. Ein Gesetz des Cod. Theod. VI 24, 5 (a. 393) spricht von *certis quibusque officiis deputati*; Ennodius 255, ¶ (= epist. 5, 27, 2) sagt *aulicis deputatus excubiis*; Cod. Just. XI 43, 10, 4: *aquarum custodes . . . qui omnium aquaeductuum huius regiae urbis custodiae deputati sunt*; ebenda XII 59, 10, 5 *qui sacris scriniis deputati sunt*; ein Konzil zu Macon von 583 beschließt in c. 13 *ne Iudaei christianis populis iudices deputentur* (M. Germ. leg. III 1 p. 158, 19. Labbe 5, 969 d.); Greg. M. epist. 7, 23 (I p. 467, 24 Ewald-Hartmann) ist von *gloriosi eunuchi* die Rede, *qui parvulis dominis deputati sunt*. An allen diesen und zahlreichen andern Stellen heißt *deputatus est alicui* „er ist zum Dienst an (bei) jemand (etwas) bestimmt“. Statt des Dativs kann auch *in* oder *ad* stehen: so dürfen wir als gute Parallele zu unserer Stelle heranziehen Greg. M. mor. 14, 48 (I p. 454 e Bened.), wo zu Job 19, 15 bemerkt ist: *inquilini domus dei fuerunt sacerdotes, quorum origo in dei servitio deputata*. Hält man nun zu dieser Erkenntnis der Bedeutung von *deputo* die Tatsache, daß der Gründonnerstag oft geradezu als *natalis calicis* bezeichnet wird¹, so kann über den Sinn unserer Stelle schwerlich ein Zweifel sein. Die Eigentümlichkeit der Feier besteht darin, daß der *natalis episcopatus* in eine Zeit fällt, in der erstens die ganze Kirche das Quadragesimalfasten begeht und zweitens der Gründonnerstag gefeiert wird, d. h. der Stiftungstag des Altarsakraments, zu dessen Dienst das Priestertum und damit auch das Bischofsamt bestimmt ist. Ein solches Zusammentreffen fand in Rom zum erstenmal im Jahre 538 statt: da fiel der erste Jahrestag des am 29. März ordinierten Papstes Vigilius auf den Montag der Karwoche. Also ist unser Gebet frühestens in diesem Jahr entstanden. Möglich sind auch die Jahre 549 und 558 (*natalis Pelagius I.* am 16. April = Karsdienstag). Das habe ich behauptet urd, wie ich denke, auch bewiesen.

Hans Lietzmann (Jena).

Ein merkwürdiges Sakramentarfragment aus Clm 15 815. Der Codex Monacensis latinus 15 815, der aus der Kapitelsbibliothek von Salzburg stammt, hatte als Vorsatzblätter im Vorder- und Hinterdeckel zwei mit Sakramentartexten beschriebene Pergamentblätter eingeklebt, deren sichtbare Texte ihrer Anlage nach so wertvoll erschienen, daß deren Loslösung bei der Direktion der Handschriftenabteilung beantragt und alsbald auch in entgegenkommender Weise ausgeführt wurde.

Das Blatt, das sich im Vorderdeckel befand, hatte noch seine natürlichen Ausmaße 23,5×16 cm und ist bei einem Zeilenabstand von 9–10 mm mit 19 durchschnittlich 12,5 cm langen Zeilen beschrieben. Die Schrift ist eine Minuskel

¹) Vgl. meine Ausg. des Sacr. Greg. p. XXXII.

aus der Wende des 8. zum 9. Jahrh. und weist neben einfacheren auch reicher ausgestattete Initialen (3 D, 1 P und 1 G) auf. Das dem Hinterdeckel entnommene, von gleicher Hand beschriftete Blatt dagegen bildet die Reste eines einst als Mittelblatt einer Lage einghefteten Doppelblattes, von dem das Vorderblatt seine eine Längshälfte, Vorder- und Hinterblatt aber je von Zeile 16 an die Unterhälfte durch Zuschneiden für den Buchdeckel verlor.

Auf der Rectoseite des erstgenannten Blattes ist unten der offenbar zum Codex als solchem gehörende Vermerk eingetragen: *Liuphrammus quo iubente hicce codex exaratus est, sedem Episcopalem Salisburgensis Ecclesiae tenuit inde ab a. 836 usque ad a. 856.*

Was uns nun an diesen Fragmenten besonders interessiert, ist die aus ihnen gegenüber dem Bestand an Formularen bekannter Sakramentare in Erscheinung tretende Beschränkung sowohl der Formulare selbst als auch innerhalb der Formulare die Beschränkung der Formelzahl und -art.

Nach liturgischer Verwertung geordnet, bietet das leider beschädigte Doppelblatt aus dem Hinterdeckel zunächst die Texte von der Sekret des 1. Fastensonntags bis zur Postkommunio der Feria IIII nach dem 2. Fastensonntag, das ganz erhaltene zweiseitige Blatt aus dem Vorderdeckel auf der Vorder- und dem Anfang der Rückseite das Formular von Mariä Verkündigung, sodann anschließend das Formular des 1. Sonntags nach der Osteroktav, sowie die erste Formel des 2. Sonntags. — Wir haben also folgende Texte¹:

- I, 2** Sacrificium dne quadragen<similis initii>
sollemniter immolamus te <dne deprecantes>
ut cum epularum² restrict<ione carnalium>
a noxiis quoque uoluntati<bus temperemur; per>
- I, 3** UD & suppliciter exorare <ut cum abstinencia>
corporali mens quoque n<ra sensus declinet>
inlicitos & quos terrene <delectationis carnalib;>
epulis abnegam<us h>uma<ne uoluntatis prauis>
intentionibus amputem<us quatenus ad sca scorum>
fideliter salubriterque <capienda competenti>
ieiunio ualeamus aptar<l; per xpm>
- I, 4** Tui nos dne sacra<menti libatio sca re>
staur& & a uetus<tate purgatos in>
mysterii salu<taris faciat transire>
consortium; <per dnm>

<FERIA II>

- II, 1** <Conuerte nos ds salutaris noster & ut nobis>
<sacrificium quadragensimale proficiat mentes>
<nras caelestibus instrue disciplinis; per dnm>

¹) Spitze Klammern schließen die Ergänzungen, runde die Auflösungen der Abkürzungen ein.

²) korr. aus „epulamur“.

Sigel wie oben S. 40.

I, 2 V I, XVIII, 3; ■ 53, 273; Gerb 37; Gr 28; Pam 218; Men 37; F 61, 398.
I, 3 (S 67, 358 viele Abweichungen!) Gr 264.
I, 4 ■ 53, 275; Gerb 37; Gr 28; Pam 218; Men 38; F 61, 400.
II, 1 V alibi; ■ 54, 279; Gerb 38; Gr 29; Pam 219; Men 38/39; F 62, 404.

- II, 2** <Accepta tibi si>t dne nra deuotionis oblatio
<quae & ieiun>ium nrm te operante scific&
<& indulgentiam> nobis tuae consolationis
<obteneat; per dn>m. AD COMPLENDU(m)
- II, 3** <Salutaris tui dn>e munere satiati supplices
<exoramus ut cui>us laudemur gustu renoue
<mur effectus; per> dnm. FERIA III
- III, 1** <Preces nras qs> dne <cleme>nter exaudi
<& contra cunc>ta n<obis> aduersantia dex
<teram tuae maie>statis extende; p(er) SUP(er) OBL(ata)
- III, 2** <Hostias tibi dne> placationis offerimus
<ut et delicta nra> miseratus absoluas
<& nutantia corda> tu dirigas; p(er). <AD>CO(m)PL(endum)
- III, 3** <Tui dne perceptio>ne sacramenti
<& a nris mundemur> occultis
<& ab hostium liberemur insidiis; per dnm.>

<FERIA VI>

- IV, 1** <Esto dne propitius plebi tuae &>
<quam tibi facis esse deuotam>
benigno refoue miseratus auxilio; p(er) SUP(er) OBL(ata)
- IV, 2** Suscipe qs dne nostris oblata seruitiis & tua
potius dona scifica; p(er) dnm nrm ihm xpm
- IV, 3** UD qui corporali ieiunio uitia comprimis
mentem eleuas uirtutem largiris & premia; p(er) xpm.
- IV, 4** Presta qs dne spiritalibus gaudiis AD CO(m)PL(endum)
nos repleti ut quae actu gerimus mente
sectemur; p(er) dnm. DIE DOMINICO UACAT
- V, 1** Ds qui conspicias omni nos uirtute destitui
interius exteriusque custodi; & ab om
nibus aduersitatibus muniamur in cor
pore & a prauis cogitationibus mundemur
in mente; p(er) dnm nm. SUPER OBL(ata)
- V, 2** Sacrificiis praesentibus dne qs intende
placatus ut deuotioni nrae proficiant
<& saluti; per dnm. AD COMPLENDUM>
- V, 3** <Supplices te rogamus omps ds ut quos tuis refi>
<cis sacramentis tibi &iam placitis morib; seruire concedas;>
- VI, 1** <Praesta qs omps ds ut familia tua quae>
se affligendo carne ab alimentis abstinet
sectando iustitiam a culpa ieiun& SUP(er) OB(lata)

II, 2	V I, XVIII, 8; ■ 54, 281; Gerb 38; Gr —; Pam 219; Men 39; F 62, 405.
II, 3	■ 54, 283; Gerb 38; Gr 29; Pam 219; Men 39; F 62, 407.
III, 1	■ 56, 291; Gerb 39; Gr 29; Pam 220; Men 40; F 64, 413.
III, 2	V alibi; ■ alibi; Gerb 40; Gr 30; Pam 220; Men alibi; F 64, 415.
III, 3	S 56, 295; Gerb 40; Gr 30; Pam 221; Men 40; F 64, 416.
IV, 1	S 58, 303; Gerb 41; Gr 30; Pam 222; Men 41; F 66, 422.
IV, 2	■ alibi; Gerb 41; Gr 31; Pam 222; Men 41; F 66, 423.
IV, 3	Gerb alibi; Gr 233.
IV, 4	L alibi; V I, XVIII 24; S 58, 307; Gerb 41; Gr —; Pam —; Men —; F —.
V, 1	■ 60, 319; Gerb 43; Gr 32; Pam 224; Men 43; F 68, 437.
V, 2	V alibi; ■ 275, 1453; Gerb 43/44; Gr 32; Pam 224; Men —; F 68, 439.
V, 3	S alibi; Gerb 44; Gr 32; Pam 225; Men —; F 68, 442.
VI, 1	■ 61, 325; Gerb 44; Gr 32; Pam 225; Men 43; F 69, 446.

- VI, 2** Haec hostia dne placationis & laudis tua
nos propitiatione dignos efficiat; p(er) <AD>CO(m)PL(endum)
VI, 3 Haec nos communio dne purg& a crimine
& caelestibus remediis faciat esse consortes; p(er)

FERIA QUARTA

- VII, 1** Populum tuum dne propitius respice
& quos ab escis carnalibus praecipis
abstinere a noxiis quoque uitiis cessare
concede; p(er) dnm nm. SUPER OBL(ata)
VII, 2 Hostias dne quas tibi offerimus p(ro)pitiis
respice & p(er) haec sca commercia uincu
la peccatorum nostrorum absolue; p(er)
VII, 3 Sumptis dne sacramentis ad <AD>COMPL(endum)
<redemptionis aeternae qs proficiamus>
<augmentum; per>
.....
VIII, 1 Gratiam tuam qs dne mentibus nris infunde
ut qui angelo nuntiante xpi filli tui incarna
tionem cognouimus p(er) passionem eius & cruce(m)
ad resurrectionis gloriam p(er)ducamur; p(er). SUP(er) OBL(ata)
VIII, 2 Accepta sit tibi qs dne haec oblatio plebis tuae
quam offerimus hodie ob incarnatione simul
& passione redemptoris nri ihu xpi te supplices
depraecamur ut placatus accipias; p(er) dnm.
VIII, 3 UD quia per mirabile mysterium & inenarra
bile sacramentum hodie unigenitum tuum
uirgo sacra concepit & caeli dnm clausis
portauit uisceribus. O magna clementia d(e)itatis
quae uirum non cognouit & mater est & post
filium uirgo est. duobus enim gauisa est mune
ribus: miratur quod uirgo concepit la&atur
quod edidit redemptorum. que(m) laud(ant). AD CO(m)PL(endum)
VIII, 4 D(eu)s qui diuinis obsequiis angelorum magnifi
cas dignitatis extremitatem nram ad respectu(m)
tuae uisitationis inlustra ut quod per illos
facis nobis mirabiliter nuntiari facias nos
misericorditer adipisci; p(er) dnm n(ostru)m

DOM. I. POST OCT̃B PASCHAE

- IX, 1** Ds qui in filli tui humilitate iacentem
mundum erexisti fidelibus tuis l&itia(m)

- | | |
|----------------|---|
| VI, 2 | ■ 61, 327; Gerb 44; Gr 33; Pam 225; Men 43; F 69, 447. |
| VI, 3 | S alibi; Gerb 44; Gr 33; Pam 225; Men 43; F alibi. |
| VII, 1 | ■ 63, 339 Postk.; Gerb 46; Gr 33; Pam 227; Men 44/45; |
| | F 71, 465 Postk. |
| VII, 2 | ■ 63, 337; Gerb 46; Gr 33; Pam 227; Men 45; F 71, 461. |
| VII, 3 | S alibi; Gerb 46; Gr 34; Pam 227; Men 45; ■ 71, 464. |
| VIII, 1 | Gerb 31 N; Gr 25 Postk.; Pam —; Men 32; F 43, 273 alia. |
| VIII, 2 | Gerb 31 N; Gr —. |
| VIII, 3 | ■ 11, 681; Gerb 31; Gr —. |
| VIII, 4 | Gerb 31 N; Gr —. |
| IX, 1 | V I LVII, 1; S 112, 687; Gerb 103; Gr 166; Pam 400; Men 88/89; ■ 245, |

concede perp&uam ut quos perp&uae
mortis eripuisti casibus gaudiis facias sem
piternis p(er)trui; p(er). SUPER OBL(ata)

IX, 2 Benedictionem dne nobis conferat salutare(m)
sacra semper oblatio ut quod agit mysterio
uirtute p(er)ficiat; p(er) dnm. AD COMPL(endum)

IX, 3 Presta nobis omps ut uiuificationis tuae
gratiam consequentes in tuo semper mu
nere gloriemur; p(er) dnm n(ostru)m

DOM. II. POST OCTB PASCHAE

X, 1 Ds qui errantes ut in uiam possint re
dire iustitiae ueritatis tuae lumen
ostendis da cunctis qui xpiana pro
fessione censentur & illa respuere que

Bei den erhaltenen Texten der Fastenliturgie fällt gegenüber dem für alle Sonn- und Wochentage (mit Ausnahme des Donnerstags in V) Formulare bietenden gelasianischen und gregorianischen Sakramentar auf, wie in der ersten Fastenwoche nur Formulare für den Sonntag, die Feria II, III und VI vorgesehen sind. Und von der zweiten Fastenwoche haben wir auch nur Texte des Sonntags, der Feria II und III (wo sie abbrechen). Kein einziges Formular hat die sonst allgemein übliche *Oratio super populum*. Am ersten Fastensonntag fehlen dazu die aus Gr (+ Gerb + Pam + Men + F) und S bekannten Orationen *Ad uesperum* und *Ad fontes*. Außerordentlich merkwürdig ist der Mangel eines Formulars für den *Sabbatum in XII lectiones*, wie auch nicht minder bei diesem Tatbestand das Vorhandensein eines Formulars für den 2. Fastensonntag mit der freilich auch in S schon bezeugten gregorianischen Überschrift *Die dominico uacat*.

Das gregorianische Gepräge unserer leider nur stückweise erhaltenen Fastenliturgie tritt nach der Mehrzahl der Formeln zwar deutlich zutage, ist aber dennoch wieder durchsetzt von Bestandteilen, die wir im gregorianischen Sakramentar nicht antreffen wie die Orationen II 2 und IV 4, auf die wir auffallenderweise bei Gerb 38 und 41 in der Hauptsache nach (Oratio, Sekret und Postkomm.) gleichen Formularen stoßen. Für einige Formulare sind von unseren Formeln auch welche aus S bezeugt, kaum jedoch aus V. Doch sind gerade die Formeln II 2 und IV 4, die nicht zu dem gregorianischen Gut zu passen scheinen, da zu finden.

Bei dieser aufgezeigten Eigenart unserer Fastenliturgiestücke fragen wir uns sicher mit Recht, worin ihr Grund gelegen sei, oder noch deutlicher: Was haben wir da für einen Sakramentartyp vor uns? War für diese Zusammenstellung der Formulare und Formeln in ihrer Beschränkung nach Zahl und Wahl lediglich etwa der Schreiber oder sein Auftraggeber bestimmend, liegen hier nach eigenem Gutdünken oder nach gewissem Bedürfnis ausgewählte und verkürzte Fastenliturgiestücke vor? Oder aber sind diese Stücke

IX, 2 V I, LVII, 3; S 112, 689; Gerb 104; Gr 166; Pam 400; Men —; F —.

IX, 3 V I, LVII, 5; S 112, 691; Gerb 104; Gr 166; Pam 400; Men —; F 245.

1494.

X, 1 L alibi; V I, LVIII, 1; ■ 116, 705; Gerb 106; Gr 166; Pam 401; Men 89; F 246, 1496.

seltene, leider unvollständige Textzeugen eines seinem Typ nach unbekannten alten Sakramentars?

Wir stellen diese Fragen lediglich zur Erörterung und beabsichtigen sie weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin zu beantworten. Doch machen wir darauf aufmerksam, daß diese Fastenliturgiestücke des einen Fragments unbedingt im Zusammenhang mit dem von gleicher Hand beschriebenen zweiten Fragment und seinen Texten gewertet werden müssen. Der Zusammenhang aber der Formulare, den wir da antreffen, ist wiederum so wenig einem der bekannten Sakramentartypen entsprechend, daß wir vor einem neuen Rätsel stehen.

Formular VIII, d. h. das Fest der Annuntiatio ist unmittelbar vor die Liturgie der auf die Osteroktav folgenden Formulare IX und X der beiden nächsten Sonntage gereiht, eine Anordnung, die uns in S entgegentritt. Soll damit das Fest, das nach Gr und V (u. S) am 25. März, also gewöhnlich in der Fastenzeit, gefeiert wird, als diesem Bereich nicht zugehörig gezeigt werden? Und die Formeln des Formulars? Sie lassen sich weder aus V und S noch Gr belegen und finden sich, merkwürdig genug, nur wieder bei Gerb als Bestandteile des Rhenaugiensis, und zwar, wie aus der Fußnote auf S. 103 hervorgeht, ebenfalls vor dem Formular des ersten Sonntags nach der Osteroktav. Sollte daraus auf eine gewisse Verwandtschaft der beiden Sakramentare (vielleicht in ihren Quellen) geschlossen werden können? Die Präfation des Formulars kommt sowohl der bei Gerb 31 (nicht aus dem Rhen.!) als der in S nahe, deckt sich aber mit keiner von beiden. Anderswo konnte sie nicht festgestellt werden.

Unsere Fragmente schließen mit den Formularen IX und X. Sie zeigen uns damit wieder Liturgiebestandteile, die wir zwar in V und S, an beiden Stellen aber mit anderer Überschrift der Formulare und in S außerdem durch Heiligenfeste voneinander getrennt, antreffen, die dann aber auch, und zwar mit gleichem Titel, im Anhang von Gr begegnen. Der Umstand, daß die Formulare in V und S mehr Formeln aufweisen als in Gr und unseren Fragmenten (soweit dies aus Formular IX zu erschließen ist), spräche hier für Beziehungen der beiden letzteren Textzeugen zueinander.

Alban Dold O. S. B. (Beuron).

Die Präfation der Palmenweihe. In dem scharfsinnigen Aufsätze, in dem A. Baumstark den *Liturgischen Nachhall der Verfolgungszeit* aufzufangen sucht (Beitr. z. Gesch. des christl. Altert. und der Byz. Lit., Festg. A. Ehrhard zum 60. Geburtst. dargebr., hg. von A. M. Koeniger 1922, 53—72), kommt er S. 71 f. auch auf die jetzt im römischen Missale bei der Palmenweihe am Palmsonntag gesungene Präfation zu sprechen, die er auf Grund ihres Textes etwa in die erste Hälfte des 3. Jahrh. setzen möchte. Er bemerkt dazu Anm. 1: „Die Überlieferungsgeschichte des merkwürdigen Stückes ist leider noch völlig unaufgeklärt. Den älteren handschriftlichen Ordines der Palmenweihe ist es fremd. Ad. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, I (Freiburg 1909) 498⁴ weiß nur durch den Druck Missale Romanum, Lugduni 1497 zu belegen, daß es in seiner heutigen Funktion „schon im 15. Jahrh. im Gebrauch“ war“. Beim Lesen in dem sog. Missale Gothicum nun traf ich auf drei Stellen, die mich sofort an jene Präfation erinnerten; durch eine

Notiz Bannisters zu einer dieser Stellen stieß ich dann auch auf die entsprechenden Texte der ambrosianischen Liturgie. Ich stelle die verschiedenen Texte möglichst übersichtlich nebeneinander:

Gallikanisch.		Ambrosianisch.	Missale Romanum in der Palmenweihe:
„Missale Gothicum.“ A Gallican Sacramentary ms. Vatic. Regin. Lat. 317 ed. H.M. Bannister 1917 n. 456 aus einer Missa martyrum: Immolatio missae.	Ebda n. 29. Con- testatio missae aus dem Ordo missae in natale sancti Stephani protomartyris:	Auctarium So- lesmense, ser. lit. I. vol. I. fasc. I. Cod. Sacramento- rum Bergomensis 1900 n. 1189 = Monumenta vete- ris liturgiae Ale- mannicae I. dig. M. Gerbert 1777, p. 219: In Natali plu- rimorum Sancto- rum (martyrum): Oratio super po- pulum. Deus qui glori- ficaris (Gerb.: glo- riaris) in concilio sanctorum mar- tyrum tuorum eqs.	Liturgica Lati- norum, ed. Jac. Pamelius 1571 I p. 438 In der Missa Ambrosia- na. In festo S. Dalmatii Mart. V Decemb. (Praefa- tio):
Qui glorificaris in concilio san- ctorum tuorum martyrum, ma- gnus et terribles super omnes qui in circuitu tuo sunt. Tibi enim ser- uiunt omnes crea- turae tuae, quia te solum aucto- rem et dominum recognoscunt et in omni factura eorum te conlau- dant et benedi- cunt omnes sancti tui. Qui magnum illud unigeniti tui nomen, quod est super omne no- men, coram regi- bus et potestati- bus saeculi huius uoce libera con- fidentes de per- secutoribus tuis (suis?) et diabulo triumpharunt et praeciosum tibi sanguinem glo- riosa morte fude- runt. Unde benedi- cimus te domine in operibus tuis eqs.	Qui gloriaris in conuentu sancto- rum tuorum eqs. Ebda n. 41 Im- molatio — in Na- tale apostolorum Iacobi et Iohannis: Quoniam tibi ui- uimus (uiuunt?) et in factura eo- rum te conlaudant et benedicunt om- nes sancti tui Qui nomen eius, quod est su- per omne nomen coram regibus et potestatibus hu- ius saeculi uoce libera confitentes ... de per- secutoribus suis et diabulo trium- pharunt et cor- pora sua dantes hostiam deo prae- ciosa tibi morte caeciderunt eqs.	UD. quia te be- nedicunt omnes sancti tui teque conlaudant. Qui magnum illud uni- geniti tui nomen, quod est super omne nomen, co- ram principibus et potestatibus uoce libera confitentes pretiosum tibi sanguinem glo- riosa morte fun- dere fecisti. Et ideo eqs.	Qui gloriaris in consilio san- ctorum tuorum. Tibi enim serui- unt creaturae tu- ae, quia te solum auctorem et deum cognoscunt, et omnis factura tua te collaudat et be- nedicunt te san- cti tui. Quia illud magnum unigeniti tui nomen coram regibus et pote- statibus huius sae- culi libera uoce confitentur eqs.

Glorificaris wird gegenüber *gloriaris* gestützt durch Ps. 88, 8 *Deus qui glorificatur in consilio sanctorum*; doch ist *gloriaris* deshalb nicht falsch,

nur wird es passivisch aufzufassen sein. *Consilio* steht in Miss. Rom. und im Psalm; die Lesung *concilio* wird durch *conuentu* gestützt und beleuchtet auch den Sinn von *consilio*. Die Lesart des Miss. R. *et omnis factura tua te collaudat* ist offenbar unter dem Einfluß der vorhergehenden *creaturae tuae* verdorben aus *et in omni factura eorum te conlaudant*. In der vierten Rubrik ist nach dem Vorbild der andern Texte *coram* einzusetzen.

Vergleicht man die Spalten miteinander, so ist es leicht erkenntlich, daß die erste den ursprünglichen Text gibt: Er enthält einen zusammenhängenden, lückenlos fortlaufenden Gedankengang, der auf dem Hintergrunde der Gott dienenden und ihn lobenden Schöpfung das zum Preise Gottes bis zum Vergießen des Blutes festgehaltene Bekenntnis der hl. Martyrer malt; beide zusammen bilden das Lob Gottes, wie es ja in erster Linie von Anfang an Inhalt der Eucharistie war. Die andern Texte reißen den Urtext auseinander und lassen Stücke aus; ja das Miss. Rom. tilgt jede Erwähnung der Martyrer, schreibt auch *quia* statt *qui*, ändert, wie schon gesagt, die Stelle mit *factura* und setzt am Schlusse das Präsens *confitentur*; all dies macht die ursprünglich so gedankentiefe und gut fließende Präfation beinahe unverständlich.

Es bestätigt sich somit die Ansicht Baumstarks (a. a. O. 71), daß die Palmweihepräfation „von Hause aus eine beliebige Meßpräfation gewesen“ sei, insofern, als ihr Vorbild und Ursprung eine Martyrerpräfation war. Für die Datierung in die Verfolgungszeit jedoch lassen sich keine sichern Gründe angeben, da die Beweise B.s durch die Parallelen dahinschwinden. Die *sancti*, von denen der Text redet, sind nicht die Christen überhaupt, sondern stellen sich heraus als die verstorbenen Martyrer, ja sogar als die Apostel Jakobus und Johannes und der Erzmartyrer Stephanus. Auch das Präsens *confitentur* verschwindet und wird ersetzt durch das Perfekt: *triumpharunt—fuderunt* usw. Freilich atmet die Präfation noch die lebhafteste Erinnerung daran, daß die Heiligen so freimütig vor Königen und Obrigkeiten den über alles erhabenen Namen Jesu Christi bekannten; aber der Stolz darüber bezieht sich doch mehr auf ein Vergangenes, das nunmehr den Ruhm der Kirche ausmacht. So wird es denn geratener sein, den ursprünglichen Text des Hochgebetes in die Zeit des Friedens der Kirche zu setzen.

Was einen späteren Bischof oder Liturgen veranlaßte, gerade diese Präfation für die Palmenweihe, so gut und schlecht es ging, zurechtzustutzen, können wir, solange keine Zwischenglieder gefunden sind, nur erraten. Vielleicht wollte er dem in öffentlicher Prozession ausgesprochenen Bekenntnis zu Christus, wie es einst die Juden beim Einzug Christi in Jerusalem und jetzt die Christen am Palmsonntag ablegten, durch eine Verkürzung der alten Martyrerpräfation Form verleihen. Deshalb auch setzte er das ganze Gebet in die Gegenwart, da sich ja das Bekenntnis der Kirche eben vollzog.

Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Der obige Nachweis des von Franz und mir übersehenen bedeutsamen gallisch-malländischen Parallelenmaterials zur Palmweihepräfation des heutigen römischen Meßbuchs ist im höchsten Grade dankenswert. Man kann nunmehr mit Bestimmtheit aussprechen, daß das merkwürdige Stück, wie der Hymnus *Gloria laus et honor* und letzten Endes vielleicht die Palmsonntagsprozession mit dem sie einleitenden Weiheakte selbst, aus Gallien in den römischen Ritus eingedrungen ist, wozu die Tatsache

vorzüglich stimmt, daß es erstmals in einem liturgischen Wiegendrucke Lyons begegnet. Die weitergehenden Schlußfolgerungen P. Casels vermag ich mir indessen nicht zu eigen zu machen. Es bleibt für mich eine unvollziehbare Vorstellung, daß nachträglich das so charakteristische Präsens *confitentur* aus dem perfektischen *confitentes* . . . *triumpharunt* (*fuderunt*) sollte hergestellt worden sein. Der Verweis auf das sich in der Gegenwart vollziehende liturgische „Bekenntnis der Kirche“, „zu Christus“ beruhigt mich nicht, da dieses eben nicht mehr ein solches *coram regibus et potestatibus huius saeculi* ist. Auch sonst glaube ich die Abweichungen der ersten Immolatio des Sakramentars von Autun („Missale Gothicum“) vom Texte des Missale Romanum anders beurteilen zu müssen, kann darauf aber aus Raumgründen vorläufig noch nicht eingehen. Der ganzen Sachlage entsprechend scheint mir die Annahme zu sein, daß doch eine noch der Verfolgungszeit entstammende und einen starken Nachhall derselben atmende altgallische Contestatio allen fünf Paralleltexten zugrunde liegt. Diese hätte dann in Autun und Mailand verschiedenartige Aus- und Umarbeitungen zum Zwecke der Verwendung in Martyrerfestmessen erfahren, während sie anderswo — etwa in Lyon selbst, Arles oder Vienne und allenfalls auf dem Umwege einer Verwendung in einem einfachen Sonntags- oder *missa quotidiana*-Formular — wesentlich unverändert in den Ritus der Palmenweihe übergegangen wäre, für welchen alsdann die Schöpfer des Planischen Missales den Text adoptierten.

A. Baumstark (Bonn).

Demgegenüber möchte ich noch einige Beobachtungen vorbringen, die geeignet sind, meine Auffassung zu bekräftigen. Zunächst fällt auf, daß die Texte der Spalten II—V nichts enthalten, was sich nicht in I auch fände, daß also ein Zurückgehen auf einen I—V gemeinsamen Urtypus überflüssig ist. Daß aber V den im wesentlichen unveränderten Urtypus selber darstellte, ist m. E. schon deshalb undenkbar, weil V gegenüber dem klarlautenden I sehr an Durchsichtigkeit und Verständlichkeit verliert, abgesehen von den Textverderbnissen, die oben aufgezeigt sind (*factura, quia*). Merkwürdig wäre es auch, wenn ein Benutzer des Urtypus nachträglich die Schriftzitate Ps. 88, 8 (*Qui glorif. . . circuitu tuo sunt*) und Phil. 2, 9 (*nomen quod est super omne nomen*) erweitert und ergänzt hätte, besonders das zweite, von dem in V nur *nomen* übrig bleibt; viel natürlicher ist hier die Annahme, daß ein späterer Bearbeiter gekürzt hat. Dazu kommt eine m. E. recht schwerwiegende Erscheinung. I zeigt durchgängig den antiken quantifizierenden Satzschluß, während V durch kleine Änderungen und Umstellungen akzentuierende Klauseln hervorbringt. So fällt gleich am Anfang durch das Auslassen von *martyrum* der Creticus — — — aus; an die Stelle tritt der *cursus planus*: (*san*)ctōrum | tuōrum. Aus (*domi*)num recognoscunt — — — | — — wird dēum | cognōscunt (*c. planus*). Aus *omnes sancti tui* — — — | — — — wird (*bene*)dicunt | te sancti tui (*c. uelox*). Aus (*uoce*) libera *confitentes* — — — | — — — wird (*libera*) uōce | *confitentur* (*c. trispondaicus*). Sind diese Änderungen mit Bewußtsein gemacht, um den neuen, mittelalterlichen *Cursus* durchzusetzen, so kämen wir damit bis tief ins Mittelalter hinein. Auf jeden Fall aber bestätigt diese Erscheinung, daß V jünger als I ist. Das Praesens *confitentur* schließlich wird nicht mehr so überraschend wirken, wenn wir beachten, daß die Präfation im Anfang, beim Lobe der Schöpfung naturgemäß, und ferner veranlaßt durch das Zitat aus Ps. 144, 10 (*et sancti tui benedicant tibi*), beständig das Präsens braucht. *Confitentur* mußte sich von selbst ergeben, wenn man die Martyrer fortließ und den ganzen Text doch gleichmäßig gestalten mußte. So dürfen wir denn I als den ältesten bekannten Typus des offenbar sehr beliebten Contestatio betrachten. Zu wünschen wäre es freilich, daß durch neue Funde und Forschungen seine spätere Entwicklung bis hin zur Palmenweihepräfation mehr aufgeklärt würde.

O. C.

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von A. Baumstark (Bonn), Greg. Böckeler O. S. B. (Maria Laach), Hildebrand Höpfl O. S. B. (Rom), A. L. Mayer (München), Al. Schnütgen (Bonn), Mat. Wolff O. S. B. (Maria Laach) bearbeitet vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur vom 1. August 1921 bis zum 1. August 1922, bietet daneben aber zahlreiche Nachträge zu dem Literaturbericht des I. Jahrganges. Absolute Vollständigkeit kann und soll nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen; ebenso bittet man, Besprechungsexemplare an die Schriftleitung des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Allgemeines.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Wesensbestimmung, Charakteristik.

E. Caronti O. S. B., *Per una definizione della Liturgia* (Riv. lit. mensile 8 [1921] 4—16) befaßt sich mit einer grundlegenden Frage, nämlich, worin das Wesen der Liturgie bestehe. Als gänzlich ungenügend wird die Ansicht abgelehnt, welche mit dem Namen Liturgie das rein sinnenfällige, zeremonielle und dekorative Element des katholischen Kultus bezeichnet. Mehr Beachtung findet die von Callewaert vertretene Theorie, die Kultus und Liturgie unterscheidet und unter letzterer die kirchliche Organisation des öffentlichen Kultus versteht, also die Gebete und Zeremonien, welche die Kirche zum Zwecke der würdigen Feier des unblutigen Opfers und der würdigen Spendung der Sakramente eingesetzt hat; das Meßopfer und die Sakramente selbst, die unmittelbar von Gott eingesetzt und ihrem Wesen nach unveränderlich sind, stehen als solche außerhalb des Bereiches der Liturgie. Nach Caronti ist die Liturgie der Kultus, den die Kirche Gott erweist, oder kürzer gesagt, der Kultus der Kirche; er begründet diese Definition, indem er dem hl. Thomas folgend den Begriff der Religion entwickelt, deren sprechendster Ausdruck der Kultus ist, der entweder vom Individuum oder von einer Genossenschaft geübt wird. Unter Liturgie ist der Kultus zu verstehen, insofern er von der Kirche als der *societas supernaturalis* des Neuen Bundes geübt wird. St. Paulus nennt Christus den Liturgen des N. T.; nach seiner Himmelfahrt setzt er seine priesterliche Tätigkeit durch die Kirche fort, der er seine priesterliche Vollmacht mitgeteilt hat. Jeder Akt, den die Kirche in Kraft der ihr von Christus verliehenen priesterlichen Vollmacht verrichtet, ist wesentlich liturgisch. Die Kirche übt ihr Priestertum nicht nur dann aus, wenn sie die Opferfeier und die Spendung der Sakramente organisiert, sondern hauptsächlich dann, wenn sie das hl. Opfer feiert und die Sakramente spendet, weil sie dann die Tätigkeit Christi selbst ausübt. In den liturgischen Akten gehen manche auf unmittelbare göttliche Einsetzung zurück; die Kirche hat in diesem Falle das Recht, sie zu wiederholen, zu verschönern, zu entfalten; andere setzt sie selbst in Kraft ihrer priesterlichen Gewalt ein. Aber wenn auch in bezug auf den Ursprung ein Unterschied zu machen ist, so ist der Akt doch immer liturgisch, weil gesetzt von einer *potestas publica* und bestimmt, Gott zu verherrlichen und die Menschen zu heiligen. Man kann schließlich sagen: Die Liturgie ist die kirchliche Ausübung der Tugend der Gottesverehrung (Religion).

H. H. [1

Ubaldo d'Alençon O. M. Cap., *De l'oraison liturgique et de la prière privée* (Estudios Franciscanos 27 [1921] 12—21) tritt für den Wert des Privatgebetes ein. Das Gebet, seinem Wesen nach Erhebung des Geistes zu Gott, wird, wenn in Worte gekleidet, zum mündlichen Gebete, wenn Wort oder Gesang durch die Autorität der Kirche geregelt ist, zum liturgischen Gebete. In bezug auf die Liturgie herrschen verschiedene Auffassungen. Einige sind der Ansicht, daß zur L. nicht bloß das offizielle kirchliche Gebet, sondern jede äußere sakramentale Handlung gehört, jedes rituelle Symbol. Nach anderen ist L. Kultus der Kirche, die offizielle Organisation des Kultus, durch den Gott verherrlicht und den Menschen Gnade verliehen wird. Huysmans sieht an der L. nur die archäologische und künstlerische Seite. Heutzutage wirft man alles zusammen, Gebet und L., Apostolat und L., Religion und L., Ascese und L., Kirchenrecht und L. zum Schaden für das wissenschaftliche Studium dieser Fächer. U. möchte die L. nach Cabrol definieren als „l'art ou la science qui nous apprend à connaître, à aimer et à pratiquer les rites et les prières qui constituent le culte public et officiel de l'Eglise“. Auch Callewaerts Definition: „ordinatio ecclesiastica cultus publici“ mißfällt ihm nicht. Neben dem liturgischen Gebete soll das Privatgebet in seinen verschiedenen Formen zur Geltung kommen, das von den großen Lehrern des geistlichen Lebens, z. B. der hl. Theresia und dem hl. Johannes v. Kreuz, dringend empfohlen, nach dem Zeugnisse der Hl. Schrift und der Väter jederzeit geübt worden ist und auch von St. Benedikt, der es von der *oratio in conventu* unterscheidet (Reg. c. 20), gebührend berücksichtigt worden ist. Das Thema wird weitergeführt ebda 28 (1922) 14—20. Das Privatgebet hat seine Quelle nicht bloß in der Liturgie. Bis zum 13. Jh. waren die Benediktinerkirchen so gebaut, daß sie keinen Platz für die Gläubigen boten; das große Hauptschiff wurde von den Mönchen eingenommen. Das Privatgebet war sehr häufig unabhängig vom liturgischen Gebet. Nach Palladius *hist. laus.* 23, 3 kamen die Eremiten nur am Samstag in die Kirche zum gemeinsamen Gebet und am Sonntag zur Kommunion. Nur die Kleriker waren zum Offizium verpflichtet, brauchten dazu mindestens neun verschiedene Bücher. Viele Laien konnten nicht lesen. Selbst viele Benediktiner verstanden nicht Latein. Gregor IX. verordnete 1235 oder 1237, daß die Regel in den Klöstern in vulgärer Sprache erklärt werde, weil viele sie nicht verstanden. (M. Festugiére O. S. B., *Rev. de phil.* 1913, 789 stellt die Echtheit dieser Verordnung in Abrede.) S. Benedikt betonte allerdings das *opus Dei*, aber daneben auch die *lectio privata*, also das betrachtende Gebet. Aus Cassian *collat.* 10, 13 geht hervor, daß die Alten die hl. Schriften lasen, ohne sich an die liturgische Ordnung zu halten. (Verf. scheint das Problem nicht klar erkannt zu haben. — O. C.)

H. H. [2

J. van Acken, *Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk* (Gladbeck i. W. 1922) baut auf der (nach „*Ecclesia orans*“ I—III gebildeten) Definition der L. ein Programm für Kirchenbau und Kirchenmusik aus dem Geiste der L. auf, und macht praktische Vorschläge (z. B. Pläne einer Kirche). Die Forderung der Rückkehr zum frühchristlichen Geiste wird geschichtlich gestützt. Sehr wertvolle und geistreiche Anregungen. [2a

Fr. Heller, *Katholischer und evangelischer Gottesdienst* (Aus der *Welt christlicher Frömmigkeit*, hg. von Fr. Heiler Bd. I, Mch. 1921) charakterisiert mit starker Einfühlungsgabe zunächst den jetzt bestehenden katholischen Kult, der nicht von Jesus stamme, und gibt dann „das Ideal des ev. Gottesdienstes“, das „nur selten ganz rein und vollkommen verwirklicht werden“ könne (S. 43). Letzterer wird gekennzeichnet als Gemeindegottesdienst (d. h. Laieng.), persönlicher G., ethischer G., Wort-(Predigt-, Lese-, Gebets-)g., als die Gegenwart Gottes „tief innen, in den Herzen der Frommen“ (S. 40) bewirkend; der ev. Sakramentsg. sei nur eine Nebenform des Wortg. Eine Schwäche der Arbeit besteht wohl darin, daß neben die teilweise mehr von außen betrachtete Wirklichkeit des kath. Kultes das Ideal des ev. gestellt wird; im Ideal des kath. Kultes, wie er besonders in der altchristlichen Form sich ausprägte, könnte man gewiß die positiven Vorzüge des ev. Kultes, wie ihn H. sieht, leicht

finden, und dazu noch die Objektivität und Universalität, die H. am kath. rühmt. Von den geschichtlichen Bemerkungen ist jene, nach der die hellenistische Mysterienreligion in das „Riesenbett des Katholizismus eingeströmt“ ist, zum mindesten ungenau. [3

All. Schulz, *Bibeltext in Schule und Kirche* (Verz. d. Vorl. an der Kgl. Ak. zu Braunsberg im S.-S. 1916) behandelt im 2. Teile (17—36) den Schrifttext in der Liturgie und zeigt, daß diese von jenem in freier Weise Gebrauch macht, so wie schon das N. Test. von Stellen des A. T. [4

II. Geschichte der liturgischen Studien; Bibliographien.

Kard. Ald. Gasquet O. S. B., *Edmund Bishop: a personal appreciation* (Downside Rev. 36 Okt. 1917, 2—11). Freundesworte über den, wie G. hervorhebt, in Deutschland eher als in seiner Heimat anerkannten ausgezeichneten Liturgieforscher († 17. Febr. 1917). [5

A. Wilmart O. S. B., *Edmund Bishop; hommage d'un disciple et d'un ami* (ebda 12—28), wie die vorige Nummer. [6

Some recent notices of Edmund Bishop (ebda 29—35) sammelt mehrere Artikel über E. B., darunter bes. den Nachruf von R. H. Connolly O. S. B. im Tablet 3. März 1917 mit der kurzen Lebensbeschreibung B.s. [7

R. H. Connolly O. S. B., *Edmund Bishop on the Roman Rite in Western Europe* (ebda 36—60) faßt das Ergebnis der Forschungen B.s über die römischen Sakramentarien und den r. Kanon zusammen; über das „Postscript“ s. unten Nr. 226. [8

F. A. Ferretti O. S. B., *Un eminente storico e liturgista moderno, Edmondo Bishop* (Sc. catt. S. 5 t. 20 [1921] 436—451). Überblick über Leben und wissenschaftliche Tätigkeit; vollständiges Verzeichnis der Schriften. H. H. [9

C. Mohlberg O. S. B., *Erinnerungen an einen Meister liturgiegeschichtlicher Forschung* (Bened. Mschr. 4 [1922] 44—54) behandelt Leben und Arbeiten und gibt reichliche bibliographische Notizen. [10

G. Morin O. S. B., *Louis Duchesne, dem Altmeister der Kirchengeschichte, zum Gedächtnis* (Hochl. 19 [1921/22] II 434—441) nennt auch die wichtigeren, liturgiegeschichtlich wertvollen Werke des 1843 geb., am 21. April 1922 zu Rom verst. Forschers: *Liber Pontificalis*, *Origines du culte chrétien*, *Martyrologium Hieronymianum*, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. [11

P. de Corswarem, *Radulphus de Rivo, deken van Tongeren in de XIV^e eeuw* (S.-A. aus der Monatsschr. „Limburg“ 1921) berichtet über Leben, Wissenschaft, Werke und Kunsinn des großen Liturikers von Tongern (um 1345—1403). [12

J.-B. Martin, *Bibliographie Liturgique de l'ordre de Saint-Benoît* (suite) (Rev. Mabillon 11 [1922] 181—188). Fortsetzung der in einem früheren Jahrgang (s. Jb. I Nr. 5) begonnenen Veröffentlichung, Aufzählung der gedruckten Breviarien, Psalterien, Diurnale, Officien, Antiphonalien vom J. 1577 bis 1617. H. H. [13

III. Handbücher, Nachschlagewerke.

Chr. Kunz, *Meßbuch der katholischen Kirche (lateinisch und deutsch) nach dem neuen römischen Missale des Papstes Benedikt XV.* (Regensb. 1920). Streut zwischen die im allgemeinen gut übersetzten Texte kurze geschichtliche Bemerkungen ein. [13a

A. Schott O. S. B., *Das Meßbuch der hl. Kirche, vollständige Neubearbeitung* hg. v. P. Bihlmeyer O. S. B. (Freiburg 1921). Die bedeutend erweiterte Neubearbeitung zeichnet sich vor allem durch die von A. Manser O. S. B. verfaßten Beiträge aus. Der gelehrte Beuroner Mönch hat die wissenschaftlichen Forschungen auf dem Gebiete der Liturgie hier mit seinem reichen patristischen Wissen zu gehaltvollen, feinsinnigen Einführungen in das Kirchenjahr und die hl. Messe verarbeitet.

G. Gaßner O. S. B. [14

F. X. v. Funk-K. Bihlmeyer, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*¹⁷ Paderborn 1920. Für uns kommen in Betracht: § 67 (S. 260 ff.): Die Liturgie in der 2. Periode des christl. Altertums (313—692), wobei auf S. 263 die Sakramentararbeiten von Maria Laach nachzutragen sind; § 100 Die Liturgie in der 1. Periode des M. A. (692—1073), wo Lietzmanns Edition des Gregorianums zu ergänzen ist. A. M. [15]

F. Cabrol O. S. B., *Liturgical prayer. Its history and spirit.* Ld. 1922. Übersetzung aus dem Französischen. [16]

G. Kleffer, *Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der hl. römischen Kirche* (Paderb. ⁴1921) bietet die gesamte Rubrizistik nach der neuesten liturgischen Gesetzgebung. [17]

Baldeschi, *Esposizione delle SS. Cerimonie per le funzioni ordinarie, straordinarie e pontificali.* Nuova edizione riv. ed ampliata da P. M. De Amicis, Roma 1922. H. H. [18]

U. Mloni, *Manuale di liturgia.* Torino ²1922. 2 vol. H. H. [19]

G. Borgonovo, *Manna liturgica ossia i tesori della S. Liturgia proposti come pascolo spirituale al clero, alle anime religiose e pie in letture, riflessioni e preghiere.* Milano 1922. 2 vol. H. H. [20]

J. Braun S. J., *Liturgik* (Die Auskunft H. 12) Heidelb. 1921. Alphabetisch geordnete, kurze Erklärung aller liturgischen Ausdrücke. [21]

J. Braun S. J., *Liturgisches Handlexikon* (Regensburg 1922) hat als erster ein sehr gediegenes Handlexikon geschaffen, das über den römischen Ritus und auch den griechischen hinreichend orientiert. Die einzelnen Artikel enthalten in knapper Form alles Wesentliche nach Quellenbearbeitung. Der Liturgiker von Fach wird dem auf diesem Gebiet sehr tätigen Verfasser für weitere Ausdehnung seines Werkes dankbar sein. Im Anhang ein (nicht vollständiges) Verzeichnis liturgischer Literatur.

G. Gaßner O. S. B. [22]

R. Stapper, *Grundriß der Liturgik.* Münster i. W. ³⁻⁴1922. Eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung der Liturgie der katholischen Kirche, die sehr übersichtlich und für ihren Umfang (262 S.) überraschend allseitig ist und in Deutschland sofort nach Thalhofer-Eisenhofer kommt. St. gibt die Grundlinien der Entwicklung, die heutige Form des Ritus und seinen Ideenwert, wenn auch in aller Kürze, wissenschaftlich zuverlässig wieder. Einige Fragen der pastoralen Liturgik, Volksandacht und Privatgebet werden auch berücksichtigt. Gute Literaturangaben. — Zur Erklärung des Mittwochs- und Freitagsfastens weist man besser darauf hin, daß es in bewußter Absage gegen die pharisäische Praxis entstanden ist (cf. Did. 8, 1.) — Die Ferialmessen der Fastenzeit dürften nach den Forschungen C. Callewaerts wohl vor Gregor d. Gr. entstanden sein. — Daß die vier Adventwochen die viertausend Jahre vor Christus bezeichnen, findet in der Liturgie keinerlei Stütze. — Bei der Charakteristik der Sonntage nach Pf. müßten die drei Hauptgedanken: Dank der Kirche für die Erlösung, die Kirche in den Leiden dieser Zeitlichkeit, der sehndende Aufblick zu Christus im himmlischen Sion stärker hervorgehoben werden. Besonders vom 18. Sonntag an treten Parusiegedanken sehr in den Vordergrund. — Daß Jesus befohlen habe, täglich das Vaterunser zu beten, wird weder Mt 6, 9 noch Lk 11, 2 gesagt. — Der Versikel der Nokturnen scheint doch zu den ältesten Bestandteilen zu gehören. Die Regel des hl. Benedikt (Kap. 9 ff.) und die Karliturgie kennen nämlich nur Psalmodie, Versikel und Lesung, dagegen nicht die *Absolutio*. — Bei der Behandlung des Meßopfers fehlt die Beziehung zum himmlischen Opfer Christi. — *Actio* beim Kanon als *gratiarum actio* zu erklären ist nach der Arbeit von Casel (Jb. f. Lit.-Wiss. 1 [1921] 34) wohl nicht mehr nötig. A. W. [23]

J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (s. Jb. I Nr. 19). XI (1920) 1—39 *Sacrifice*. 40—43 J. S. Reid, *Sacrilege*. 51—58 H. Thurston, *Saints and Martyrs-Christian*. 100—104 W. Croke, *Saliva*. 104—108 G. A. Barton, *Salutations*. 287—307 *Secret societies*. 474—477 J. A. MacCulloch, *Shoes and sandals*.

XII (1921) 48—103 *Sun, moon and stars* (öfters Kult bespr.). 103—111 M. G. Glazebrook, *Sunday*. 134—150 *Symbolism* (134—138 J. Gamble, *Christian*). 167—181 A. J. Maclean, *Syrian Christians*. 181—184 R. R. Marrett, *Tabu*. 315—318 J. Moffatt, *Therapeutae*. 318—320 R. M. Jones, *Theurgy*. 385 f. J. A. MacCulloch, *Tonsure*. 509—516 A. J. Maclean, *Unction (Christian)*. 640—643 W. H. D. Rouse, *Votive offerings*. 649—652 A. J. Grieve, *Vows (Chr.)*. 704—719 *Water*. 752—812 *Worship* (762—776 J. V. Bartlet, *Christ*). [24]

Cabrol-Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* fasc. 41—44 (Paris 1921) Droit persécuteur — Employé. [25]

IV. Zusammenfassende Behandlungen einzelner Gegenstände.

L. Soengen S. J., *Gotteshaus und Gottesdienst. Praktische Winke*. Frbg. 1922. Obgleich nicht der Forschung, sondern der Praxis dienend, kann das Buch dennoch dem Forscher gute Dienste leisten, da es umfassend und zuverlässig über die jetzt in den deutschen Pfarrkirchen übliche Feier des Gottesdienstes, über das Gotteshaus und seine Ausstattung orientiert. A. W. [26]

A. Jonkers O. S. B., *Houdingen en Handelingen in den kerkelijken Eeredienst*. Tijds. v. Lit. 1 (1919) 185—190; 242—250; 301—307. 2 (1920) 42—48; 184—191; 368—374. Stehen, Sitzen, Knien, *Prostratio*, *Inclinatio profunda* in ihrer heutigen Verwertung bei der röm. Liturgiefeier, in ihrem geschichtlichen Werden und ihrem Sinn nach dargestellt. A. W. [27]

B. Schäfer, *Liturgische Studien. Beiträge zur Erklärung des Breviers und Missale*. I. *Die Advents- und Weihnachtszeit*. Rgsbg. 1912. II. *Septuagesima bis Gründonnerstag ausschließlich*. Rgsbg. 1913. III. *Das Triduum Sacrum oder die letzten drei Tage der Karwoche*. Rgsbg. 1913. IV. *Von Ostern bis Allerheiligen*. Rgsbg. 1915. Durch den 4. Bd. ist das Werk, obgleich noch in ein 5. über die Muttergottesfeste angekündigt wurde, zu einem gewissen Abschluß gelangt. Es will unter fast völligem Verzicht auf historische Exkurse in Hunderten von Einzeldarstellungen hauptsächlich einen exegetischen Kommentar der kleineren Teile des Breviers (das Missale wird nur ganz selten berührt), also der Antiphonen, Responsorien, Versikel, Kapitel, sowie einiger Psalmen und Lesungen bieten. Die Sonntage nach Epiphanie und Pfingsten übergeht Sch. in Verkennung ihrer Bedeutung und behandelt im 4. Bd. nur einige Feste, während er in der übrigen Zeit auch auf Sonn- und Wochentage eingeht. Obgleich das Werk von ungleichmäßigem Wert ist und oft zu Widerspruch reizt, besitzt es als das erste in seiner Art das bleibende Verdienst, das Wesentliche zur Erklärung der einzelnen Stücke gesagt zu haben, soweit diese überhaupt von der Hl. Schrift ausgehen kann. Prinzipiell aber dürfte zu Sch.s Methode der Liturgieerklärung zu sagen sein, daß bei der komplexen Natur gerade des Breviergebetes die Einzelerklärung der betr. Stücke, die dazu noch mehr aus dem biblischen als aus dem liturgischen Zusammenhang heraus erfolgt, nicht ganz zweckmäßig ist. Die Offizien müßten in ihrer Gesamtheit, mit Einschluß der Hymnen, Psalmen und Lektionen — diese unter Umständen ergänzt — erklärt werden; auf philologische und exegetische Einzelheiten brauchte man weniger einzugehen. Dagegen wäre der weitere Zusammenhang mit dem gesamten Erlösungsmysterium, sowie die besondere Note, die die Offizien durch ihre Stellung in der Nacht und im Verlaufe des Tages erhalten, zu beachten. Neben der Schrift müßten bei der Untersuchung die allgemeinen und besonderen Verhältnisse und Anschauungen ihrer Entstehungszeit berücksichtigt werden. A. W. [28]

Jos. Kramp S. J., *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung*. Regensb. 1920. *Opfergedanke und Meßliturgie*, ebda 1921. Beide Schriften vertreten die Konsekrationstheorie und wollen diese auch in den liturgischen Gebeten wiederfinden. Doch scheinen mir diese entweder für keine bestimmte Theorie verwertbar zu sein oder nach anderer Richtung hin zu deuten. Ein großes Verdienst des Verf. ist es, die bloße Destruktionstheorie

zu bekämpfen. Sicher gehört der Verklärungsgedanke zu der wahren Meßopfertheorie; jedoch ist er nicht so sehr auf die Elemente als auf die wahre Opfergabe, Christus (und in ihm die Kirche), zu beziehen. — Vgl. auch die ausführliche Rez. von J. B. Umberg S. J., *Zschr. f. kath. Theol.* 46 (1922) 433—455. [29/30]

J. Kramp S. J., *Opfermahl oder Kommunionandacht?* (Stimmen der Zeit 52. Jahrg. [1921] 202—216) gibt einen kurzen geschichtlichen Überblick über den Kommunionempfang in der Messe und außerhalb ihrer. [31]

A. Fortescue, *La messe. Étude sur la liturgie romaine.* Paris 1921. Übersetzung des englischen Werkes (nach der 2. Aufl.). [32]

P. Cagin O. S. B., *Les origines de la messe* (Paris 1921). Kurze Zusammenfassung der Anschauungen C.s. [33]

V. Leroquais, *La Messe romaine à propos d'un livre récent* (Bull. de litt. eccl. März-April 1922, 127—142). Eingehende Behandlung von A. Fortescue, *La Messe, étude sur la liturgie romaine*, aus dem Englischen übersetzt durch Mgr. Boudinhon. L. bedauert, daß F. die Mss. vernachlässigt und sogar gewisse wichtige, schon veröffentlichte Texte nicht benutzt hat. Die Übersetzung ist gut und klar.

L. Gougoud O. S. B. [34]

J. Merk, *Die heilige Messe in ihrer Feier* (Stuttgart 1921) weicht in anzu-erkennender Weise von dem oft betretenen Weg asketisch-dogmatischer Erklärung ab und versucht den geschichtlichen Entwicklungsgang der Gebete und Zeremonien der Messe zu zeigen. Wo sich hierbei subjektive Ansicht vom Ergebnis objektiver Forschung scheidet, ist jedoch schwer zu sehen. Merk verschmäht es, die Fundgruben für sein historisches Material zu nennen. So muß man hinter manchen Satz ein Fragezeichen setzen. Der wissenschaftlichen Forschung dient eine solche Methode nicht. Bei der apodiktischen Form, mit der die Probleme im Kanon abgetan werden (S. 144 *mysterium fidei* und die Epiklese), ist es schwer, sich der Kritik zu enthalten.

G. Gaßner O. S. B. [35]

Joh. Brinktrine, *Das Vaterunser in den Meßliturgien* (Theol. u. Gl. 13 [1921] 275—280) behandelt Stellung und Bedeutung des V. in den morgen- und abendländischen Liturgien. In jenen wird es vom Volke, in diesen vom Priester gebetet, nur in der rein syrischen oder syrisch-antiochenischen von Priester und Diakon. In der römischen L. wird es seit Gregor d. Gr. gleich nach dem Kanon gesungen. Br. betrachtet es hier als „heiliges Konsekrationsgebet — und Opfergebet, das den Kanon abschließt“, und nimmt „Konsekrieren“ dabei als „Segnen und Heiligen“ der bereits verwandelten Opfergaben. Zum Beweise deutet er auch auf die Sitte hin, in der Papstmesse am Ostersonntag das Amen nach dem Kanon auszulassen. Seine Darlegung wie besonders die Auslegung des Briefes Gregors d. Gr. an Johannes von Syrakus sind bestreitbar. [36]

Ignaz Ephrem II. Rahmanl, Patriarch der katholischen Syrer, hielt am 18. Jan. 1920 im Orient. Institute in Rom einen Vortrag, der unter dem Titel: *I fasti della chiesa patriarcale Antiochena* (Roma 1920) im Druck erschien. Der gelehrte Patriarch kommt dabei auch auf die altorientalischen Liturgien zu sprechen im Anschluß an mehrere bisher inedierte syrische Dokumente, die er im Anhang mitteilt (Hymnus des hl. Ephrem auf das Priestertum, Commentar des hl. Joh. Chrys. über Taufe und Liturgie, syr. Übersetzung der Liturgien des hl. Joh. Chrys. und des hl. Basilios, Commentar des Mar Jakob von Edessa über die hl. Geheimnisse); er hebt die Hauptpunkte hervor, in denen die syro-chaldäische Liturgie mit den anderen altchristlichen Liturgien und mit der vom hl. Justinus beschriebenen eucharistischen Feier übereinstimmt, und betont namentlich die Stellung der Epiklese nach der Anamnesis. Über die Bedeutung der Epiklese spricht er sich klar aus: Weil die Bitte um Herabkunft des Hl. Geistes zum Zwecke der Wandlung der Opferelemente nicht die historische Reihenfolge des Einsetzungsberichtes unterbrechen dürfte, wurde sie an denselben angeschlossen zum Zeichen, daß die Einsetzungsworte zusammen mit der Epiklese eine moralische Einheit bilden, derart, daß man sich die Epiklese als den Einsetzungsworten, die allein die wunderbare Verwandlung bewirken, vorausgehend denken muß. Die Väter der

ersten Zeiten, in denen noch nicht eine schulgerechte Terminologie eingeführt war, betrachteten die Formel, die mit den Einsetzungsworten beginnt und mit der Epiklese endet, als ein Ganzes. — Gegen diese im wesentlichen bereits vom Kardinal Bessarion gegebene Lösung der schwierigen Frage läßt sich kaum etwas einwenden, und die von Höller geltend gemachte Schwierigkeit, daß in diesem Falle die Epiklese gleich auf die Einsetzungsworte folgen müßte und nicht durch die Anamnese davon getrennt werden dürfte, ist damit beseitigt. S. unten Nr. 343. H. H. [37]

C. Atchley, *The Epiclesis* (Theology 3 [1921] 90—98) gibt einen geschichtlichen Überblick über die viel erörterte Frage; er unterscheidet zwei Klassen von Zeugnissen: 1. Stellen aus den Werken der alten kirchlichen Schriftsteller, die allerdings mitunter eine mehrfache Deutung zulassen, aber sicher datierbar sind, 2. liturgische Formulare, deren Ursprung aber nicht immer sicher ist. Der Verfasser läßt Justinus (Apol. I 65), Irenäus (IV, 18), Origenes (contra Cels. VIII, 33), Ephräm, Augustinus (de Trin. III, 4, 10, serm. 227; ep. 149 ad Paulin. 16) und besonders Cyrill v. Jerusalem (cat. myst. 3) zu Wort kommen und meint, daß eine Anrufung des Hl. Geistes in dem Sinne, daß er die Wandlung der Opferelemente bewirke, vor den Macedonianischen Streitigkeiten kaum möglich gewesen sei, weil bis zu diesem Zeitpunkte die Funktionen der zweiten und dritten Person der hl. Dreifaltigkeit noch nicht klar geschieden gewesen seien. Die liturgischen Formulare weisen elf verschiedene Typen der Epiklese auf: die Anrufung richtet sich bald an den Vater oder einfach an Gott, daß er die Opfergaben entgegennehme, segne oder heilige, den Teilnehmern seine Gnade verleihe, zuweilen an den Vater, daß er den Logos oder den Logos und den Hl. Geist über die Opfergaben herabkommen lasse; anderswo wird der Logos angerufen, daß er die Opferelemente segne oder zu diesem Zweck den Hl. Geist sende, dann wieder wird der Vater gebeten, den Hl. Geist zu senden, damit er die Opferelemente verwandle, oder der Hl. Geist selber, daß er komme und das Opfer heilige. H. H. [38]

P. Poggel, *De Nativitate D. N. J. Christi notionēs liturgicae I. Solemnitatis Natalitiae Institutio, II. Polyлитurgia Natalitia* (Eph. lit. 36 [1922] 33—36, 63—66). In I faßt P. die Untersuchungen über Entstehung und Datierung des Weihnachtsfestes zusammen, in II gibt er einen kurzen Überblick über die Geschichte der drei Weihnachtsmessen. G. Gaßner O. S. B. [39]

W. van de Kamp O. S. B., *Lichtmis* (Tijdschr. v. Lit. 1 [1920] 69—86) untersucht bes. die Frage, wann das Fest nach Rom kam. Beda kennt es 727; es konnte nur von Rom nach England gekommen sein. Nach dem I. pontif. ordnete Sergius I. (687—701) den Gang der Prozession an vier Marienfesten, darunter auch Hypapanti. Das Antiphonarium Pamellii, das über die Zeit vor 772 berichtet, nennt Annuntiatio und Assumptio, aber ohne Prozession (Nativ. überhaupt nicht), stellt also einen älteren Zustand dar; Sergius scheint also die Prozession von Lichtmeß auf die andern Feste ausgedehnt und das Fest selbst schon vorgefunden zu haben. Im ältesten röm. Comes (Anfang des 7. Jahrh.) steht es nicht; in der Evangelienliste von Würzburg (Mitte des 7. Jahrh.) ist das jetzige Ev. von Lichtmeß am 1. Jan. angegeben, und zwischen dem 14. Febr. und Septuagesima ist eingefügt: *die II men. febr. lec. sci eu sec. Luc.* (d. h. Ev. von Lichtmeß). Vielleicht weist der Umstand, daß St. Hadrian, die *collecta*, von Honorius I. (626—638) aus der *curia senatus* zur Kirche gemacht worden war, darauf hin, daß dieser Papst das Fest einführte. Es wurde also wohl im Laufe des 7. Jahrh. mit der Lichterprozession aus der griechischen Liturgie übernommen. Verf. lehnt die Ableitung der Lichterprozession von heidnischen Bräuchen ab. Die Prozession erscheint jedoch als Bitt- und Bußgang; der Papst trägt schwarze Gewänder und Sandalen, zieht barfuß in S. Maria Maggiore ein; dabei wird die Litanei gebetet; das Gloria fällt aus. Die Kerzenweihe in Rom erst im 12. Jahrh. [40]

O. Casel O. S. B., *Das Fest der Begegnung (Mariä Lichtmeß)* (Bened. Mschr. 3 [1921] 18—28) stellt das Fest zunächst in das Kirchenjahr ein (zwischen Epiphanie und Pascha), gibt dann (nach Baumstark, gegen Usener) seine Geschichte, weist auf den neuen Charakter hin, den die Prozession in Rom zeigt, und behandelt schließlich

den Prozessionsgesang: *Adorna thalamum tuum Sion*. Dabei wird der Zusammenhang des Licht- und Brautmotivs erläutert. [41]

D. de Bruyne O. S. B., *L'origine des processions de la Chandelier et des Rogations à propos d'un sermon inédit* (Rev. bénéd. 34 [1922] 14—26) druckt aus Ms. 18 296 der Par. Nat.-bibl. (aus Corbie 10. Jahrh.) eine Predigt über die Bittprozessionen ab. Darin heißt es (u. 36 ff.): *Duo enim apud illos (i. e. antiquos) maxima habebantur sollemnia quae ipsi uocabant amburbale et aruambale* [wohl volkstümliche Korruption von *ambaruale*]. *Amburbale dicebant ab ambitu urbis. Circuibant enim ciuitates suas lustrantes eas sacris quibusdam suis, sicut mos erat gentilitatis, et hoc pro pace petenda faciebant in quinto anno. Quam sollempnitatem singulis annis transtulimus in honorem beate mariae quarto nonas februari. Aruambale uero celebrabant omni anno ab ambitu aruorum . . . Quam sollempnitatem istis rogationibus imitatur* eqs. Der wohl aus Gallien stammende Text leitet also die Rogationen von den römischen *ambarualia* des Mai ab und ist ein neuer Zeuge für den von Beda und andern mittelalterlichen Autoren behaupteten Ursprung der Lichterprozession des 2. Febr. von einem römischen *amburbale*. Als Ergebnis formuliert de Br.: Die Kerzenprozession in Rom ist älter als das Fest Purificatio und von ihm unabhängig; eine gewichtige Tradition führt sie auf das *amburbale* zurück; es scheint, daß der Papst, der diese Umformung veranlaßte, die Prozession mit dem Marienkulte verband (darauf deutet die Statio in Maria Maggiore und Ms. C. 39 inf. der Ambrosiana in Mailand, wo als Evangelium *in sanctae Mariae in februario* Luc. 11, 27—36 angegeben ist — also Anspielung auf Maria, aber nichts von der Hypapanti; vielmehr die Worte von der *lucerna*; die Hypapanti verband sich mit der Kerzenprozession vor dem 8., aber nach dem 5. Jahrh.; noch später wurden die beiden Elemente durch die Antiphonen mehr miteinander verschmolzen. Dazu macht [42]

B. Capelle O. S. B. (Rev. bénéd. 34 [1922] im Bull. d'anc. litt. chrét. lat. n. 70 p. [40]) die Bemerkung, daß die Notiz des Liber pontificalis, P. Sergius habe das Fest eingeführt, wohl als interpoliert zu betrachten sei; Sergius habe sich nicht mit dem Feste beschäftigt, weil dies schon vor ihm bestand. [43]

M. Schaller O. S. B., *Die Liturgie der Karwoche lateinisch-deutsch mit Erklärungen auf Grund der neuesten Ausgabe des Römischen Breviers und des Römischen Missale hg.* (Freib. i. Br. 1921) gibt den Text nach der editio typica des Röm. Breviers (1917) und des Röm. Missale (1920), die Übersetzung und dazu kurze Bemerkungen auch geschichtlicher Art. [44]

G. Diessel, *Der Karfreitag mit seiner tiefbedeutsamen Liturgie* (Regensburg² 1906) gibt den deutschen Text der Karfreitagsliturgie mit kurzen Bemerkungen und dazu gehaltvolle Predigten. Geschichtliche Bemerkungen nur vereinzelt. [45]

V. Vande Velde, *Paaschavond*. Tijdschrift v. Lit. 1 (1919) 87—96; 161—173; 220—235; 281—297. Darstellung der heutigen römischen Karsamstagsliturgie und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zu der Anmerkung 296² s. Casel, *Actio* Jb. f. Lit.-Wiss. 1 (1921) 34. A. W. [46]

M. Grégoire O. S. B., *Le privilège pascal* (Quest. lit. et par. 7 [1922] 8—21) zeigt auf Grund von Briefen der Päpste Victor I., Siricius u. Leo I., daß in der römischen Kirche nur Ostern und Pfingsten (*Pascha cum suo Pentecoste*) als Tage der feierlichen Taufspendung (*baptismo catholicum*) zugelassen waren, und erweist den Grund für diesen Brauch aus dem Schreiben Leos I. an die Bischöfe Siziliens. Die römische Kirche hielt fest an dieser Sitte, die schon Victor I. als von seinen Vorgängern überliefert bezeichnet. Nach G. ist von Jerusalem aus eine neue Auffassung ausgegangen, die nicht mehr den Zusammenhang zwischen Ostern und Taufe zu würdigen wußte, und so wurden Epiphanie, Weihnachten, die Apostel- und Martyrerfeste auch zu Tauftagen. Gegen die Einführung dieses Gebrauches im Abendlande — in Sizilien und Gallien — erhoben sich Siricius, der ihn als *improbabilis et emendanda confusio* bezeichnete, und Leo, der auch ausdrücklich Epiphanie als Tauftag verwarf mit dem

Hinweis auf den Unterschied zwischen der christlichen Taufe und der des Johannes.

St. Hilpisch O. S. B. [47]

I. Schuster O. S. B., *Liber sacramentorum* (s. Jb. I Nr. 24). Seitdem erschien der 4. Bd., die Osterzeit behandelnd (Turin 1922), mit dem Untertitel *Il battesimo nello Spirito e nel fuoco*. [48]

J. Braun S. J., *Sakramente und Sakramentalien. Eine Einführung in das römische Rituale* (Regensb. 1922). Außer der Übersetzung geschichtliche Einleitung und kurze Notizen. [49]

N. Glhr, *Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche*. Für die Seelsorger dogmatisch, liturgisch und asketisch erklärt. Freiburg³ I 1918; II 1921. Enthält bes. in seinen liturgischen Teilen viel Material, zumal für die systematische Liturgiewissenschaft. Das ganze Werk würde durch größere Verwendung der Ergebnisse der religionswissenschaftlichen Forschung noch gewinnen. A. W. [50]

O. Hellinghaus, *Lateinische Hymnen des christlichen Altertums und Mittelalters* (Aschendorffs Klassikerausgaben, Münster i. W. 1922). 50 der schönsten, z. T. in der Liturgie gebrauchten Hymnen mit Einleitung und kurzen Anmerkungen für den Schulgebrauch. Der Text wird in der ursprünglichen Form gegeben, die liturgischen Lesarten unten. [51]

G. Fornaroli, *I Responsori* (Riv. Lit. 8 [1921] 177—188) spricht von Charakter und Ursprung der liturgischen Responsorien: der Responsorialgesang ist von der Synagoge übernommen, aber in der kunstvollen Gruppierung der Texte und der reichen Melodien möchte F. mit Marbach eine Anlehnung an die Chorgesänge des griechischen Dramas erblicken. Er erklärt sodann die den Königsbüchern entnommenen Responsorien des Sonntagsoffiziums von Pfingsten bis Monat Juli. H. H. [52]

E. Caronti, *La Prece litaniaca* (Riv. di Apologia crist. 27 [1921] 205—234) bespricht den Ursprung, die Entwicklung und die verschiedenen Formen des Litaneiegebets. Dasselbe bildete einen Bestandteil des *Officium uigiliarum*, aber auch der eucharistischen Feier als Schluß- und Entlassungsgebet (entsprechend dem *Ite missa est*). C. zitiert den Bericht der Pilgerin Eucheria über die Meßfeier in Jerusalem: *Primum aguntur Deo gratiae et sic fit oratio pro omnibus*. *Gratiae* = Eucharistie, *oratio pro omnibus* = Litanei. Später wurde das *officium uigiliarum* als *missa catechumenorum* mit der eucharistischen Feier verbunden, wodurch eine Verkürzung und Umformung des Litaneiegebets notwendig wurde. Als Überbleibsel des ursprünglichen Litaneiegebets können gelten: 1. Das Kyrie eleison, die älteste Form der Litanei, ein Echo der *litania prolixa*, die auf dem Zuge von der Kirche, wo sich die Gläubigen versammelten, in die Stationskirche gesungen wurde. Dazu gehört die erste Kollekte der Messe (das Gloria ist erst später eingeschoben worden); 2. die *oratio solennis* am Karfreitag, die ehrwürdigste Reliquie des Litaneiegebets, 3. die *oratio: Suscipe sancta Trinitas*, die Form und Inhalt der Litanei hat, 4. die *Secreta* beim Offertorium, die in der gallikanischen Liturgie nach Verlesen der Diptychen (*post nomina*) gebetet wurde, 5. die *oratio super populum* am Schluß der Messe in der Fastenzeit. H. H. [53]

E. Krebs, *Vom „Priestertum der Frau“* (Hochl. 19 II [1922] 196—215) gibt auch einige Notizen über die Stellung der Frau in der Liturgie. Die „Allgemeine Kirchenordnung“ Schermanns sollte in dieser Form nicht benutzt werden. [54]

A. V. Müller, *Papst und Kurie*. Gotha 1921. Der 4. Abschnitt, der den Papst als Pontifex behandelt, spricht über die liturgischen Farben und Gewänder des P. (Falda, Fanon, Ferula, Tiara, Fischerring), über die Adoration des P. und die *Affectatio manus*. [55]

H. Rabotin, *La chape* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 214—219). Die *cappa*, das Pluviale (dies Wort seit dem 10. Jhr. im lit. Gebrauch) ist wahrscheinlich eine Anpassung des gewöhnlichen Kapuzenmantels der Mönche und Kleriker an die Liturgie indem alle oder nur die Kantoren während des Offiziums besonders kostbare Mäntel trugen. Rupert von Deutz (12. Jahrh.) nennt es zuerst als liturgisches Gewand. Seit dem 11. Jahrh. zeigen die Bilder vorne geteilte Pluvialien (wie jetzt). Die Kapuze verwandelt sich allmählich in einen immer größer werdenden Schild. [56]

A. Grier, *Liturgia popular* (Missatger del Sagrat Cor, Barcel. 1922) behandelt liturgische Volksbräuche. Gr. Sunyol O. S. B. [57]

F. Grossi-Gondi S. J., *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale* (Rom 1920). I. I monumenti cristiani dei primi sei secoli. II soll die monumenti iconografici ed architettonici behandeln. [58]

Beziehungen zur Religionsgeschichte, besonders des alten Orients und der hellenistisch- römischen Antike.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Allgemeines.

L. Scheffelowitz, *Ein Beitrag zur Methode der vergleichenden Religionsforschung* (Mschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. N. F. 29 [1921] 107—130) bringt unter Nr. 4 (S. 118—121) viele Beispiele von arischen und semitischen Völkern über das Umwandeln einer Gottheit oder des Heiligtums, und zwar nach rechts. „Man umschließt gleichsam die Gottheit und will sie nicht eher fortlassen, als bis sie das Gebet erhört hat“ (?). [59]

G. van der Leeuw, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie* (Arch. f. Rel.-wiss. 20 [1921] 241—253). Nach primitiver Auffassung stärkt der Opfernde durch das Opfer die Lebenskraft des (persönlich oder unpersönlich gedachten) Göttlichen, damit dieses wiederum seine Verehrer mit Kraft versehen kann. Wenn jedoch Verf. dieselbe Anschauung auch in christlicher, nicht nur in pantheistisch-moderner Mystik finden will, so ist hier entschieden klarere Scheidung anzuraten. [60]

Alice Gardner, *History of Sacrament in relation to thought and progress* (Lnd. 1921) will die Sakramente teilweise auf die antiken Mysterien zurückführen. [61]

Goblet d'Alviella, *L'initiation, institution sociale, magique et religieuse* (Rev. hist. rel. 81 [1920] 1—25). Übersetzung des Artikels *Initiation* aus der *Encycl. of Rel. and Eth.* VII (s. Jb. I Nr. 19). Handelt über Wesensbestimmung, Zweckentwicklung, Ritual der I. (Trennung von dem bisherigen Leben, mystischer Tod, Eintritt in ein neues Leben durch „Auferstehung“, Wiedergeburt u. dgl., Mitteilung der hl. Dinge durch Zeigen, Reden und Agieren; Rückkehrritten zum profanen Leben). Verf. weist einigemal kurz auf die christlichen Mysterien hin; 17 N. 1 auf die Mönchsweihe. [62]

C. Clemen, *Die Tötung des Vegetationsgeistes* (Neue Jahrb. 25 [1922]. 49. u. 50. Bd, 128—134) sammelt die Nachrichten darüber bei den verschiedenen Völkern und glaubt, daß sie, wenn auch unverstanden, noch im Christentum nachwirke. Tod, Begräbnis und Auferstehung des Herrn hängen in letzter Linie zusammen mit dem Schicksal des Mysteriengottes, d. h. ursprünglich des Vegetationsgeistes, der alljährlich getötet wurde, damit er rechtzeitig durch einen andern ersetzt oder selbst in unverminderter Kraft wieder erstehen könne. Wir würden eher von einer Analogie reden. [63]

E. F. Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch* (Schriften d. Schweiz. Ges. f. Volksk. XV, Berl.-Straßb. 1919) behandelt die U. bei Geburt, Hochzeit, Dienstantritt, Vieheinstellung, Tod, Krankheit, bei Gebräuchen zu Segen und Schutz des Familienbesitzes, kultischen und rechtlichen Kollektivbegehungen nach antiker und bes. neuerer Volkskunde. Zwei Grundformen der Gründe der U.: „Bindung“ und beim Schutzkreis „Trennung“. U. meist nach rechts. Zahl der U. meist 3, aber auch mehr; vgl. O. Weinreich im Arch. f. Rel.-wiss. 20 [1921] 473 f. [64]

Fr. Pfister, *Kultus* (S.-A. aus Pauly-Wissowa-Kroll, Realenz. d. klass. Altertumswiss. 1922) bietet eine ausgezeichnete, mit reichen Literaturnachweisen versehene Übersicht über Begriff, religionsgeschichtliche Behandlung, antike Auffassung, Personen, Stätten und Zeiten, Elemente und Formen, Geschichte des K. Wie wichtig

alles für die christliche Liturgieforschung ist, braucht kaum gesagt zu werden. Immerhin muß genauer und schärfer, als Pf. es tut, zwischen antikem und christlichem Kult geschieden werden, besonders was den Inhalt betrifft. Pf. stellt alles auf dieselbe Stufe, wie er auch sonst, dem schwierigen Thema entsprechend, leicht etwas zu sehr konstruiert (Orendismus, Gleichstellung von Zauber und Glaube, von antikem und christlichem Priester; auch die Gegenüberstellung von wirklich ausgeübter christlicher Volksreligion und offiziellem kirchlichem Dogma ist ungenau). Dabei bleibt Pf.s Arbeit sehr nützlich, besonders für die Geschichte der Kultformen. [65]

O. Weinreich bemerkt im *Arch. f. Rel.-wiss.* 20 [1921] 469 zu den Arbeiten von Bächtold und Fehrle (Jb. I Nr. 54 und 55), daß die drei *flamines* im Dienste der Fides mit verhüllter r. Hand opfern und die Göttin selbst mit verhüllter Hand dargestellt wird; er verweist zum Problem der Verhüllung auf Pehr Lugn, *Die magische Bedeutung der weiblichen Kopfbedeckung im schwedischen Volksglauben*, Wien, Anthropol. Ges. 1920. [66]

Fr. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. 4 1922 Mnh. Die 4. Aufl. ist wie die 3. ein Stereotypabdruck der 2., bietet aber in einem größeren Anhang sehr wertvolle Ergänzungen und Besserungen. [67]

A. Lolsy, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris 1920). Das umfangreiche Buch (540 S. Text, dazu Index) dient zunächst der Religionsgeschichte, ist aber auch für die Liturgieforschung sehr wichtig, da es bis zu den Quellen jeder Kulthandlung zurückführt. Freilich ist sowohl das Material wie noch mehr die Beurteilung L.s mit Kritik zu benutzen, zumal L. die Geschichte des O. ganz vom positivistischen Standpunkt als eine einzige Kette von menschlichen Täuschungen betrachtet und sehr zum Konstruieren und Rationalisieren der Kulttatsachen neigt. S. 5 definiert er das O. als „une action rituelle, — la destruction d'un objet sensible, doué de vie ou qui est censé contenir de la vie, — moyennant laquelle on a pensé influencer les forces invisibles, soit pour se dérober à leur atteinte lorsqu'on les a supposées nuisibles ou dangereuses, soit enfin de promouvoir leur oeuvre, de leur procurer satisfaction et hommage, d'entrer en communication et même en communion avec elles“. Demgemäß behandelt er in den 3 ersten Kap. die „action sacrée“, die „figuration rituelle“ und ihre wesentlichen Ursachen und Zwecke. Dabei werden Personen, Mittel (Materie, Ritus, Formel), Ort, Zeit, Begleitumstände (Abstinenz, Reinheit, Fasten) der hl. Handlung erörtert; die „figuration rituelle“ ist bildliche Darstellung, die Wirklichkeit sein will und auch dann, wenn sie allmählich immer mehr zu idealem Symbolismus wird, doch ein gut Teil mystischer Realität bewahrt; dabei stellt der Ritus sowohl das in einem höheren Bereich Geschehende dar wie auch Taten der Vorfahren; die Figuranten sind Darsteller des Gottes und Vertreter der Gruppe. Der Zweck der hl. H. ist positiv oder eliminierend. L. behandelt dann das O. im Bestattungsbrauch und Totenkult, in den Riten der Jahreszeiten, das Wahrsagungso., Bund- und Schwuro., Reinigungs- und Entsühnungso., Weiheo., Einweihungso., O. im gewöhnlichen Götterdienste und die Opferökonomie der verschiedenen Religionen; schließlich konstruiert er eine allgemeine Entwicklung des O.s in der gesamten Religionsgeschichte. Dabei bringt er reiches Material aus allen Völkern und Zeiten bei. Schon unsere kurze Anzeige zeigt, wie wichtig das Werk auch für den Liturgieforscher ist, freilich nur, wenn es mit Kritik herangezogen wird. Die Tatsachen der Religion lassen sich nicht so leicht, wie L. zu glauben scheint, auf eine Formel bringen; und wenn in den untersten Religionsstufen Keime enthalten sind, die sich in den höhern entwickelt finden, so muß um so schärfer auch der Unterschied herausgearbeitet werden. [68]

J. Toutain, *Sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'antiquité* (Vortrag) (Rev. hist. rel. 83 [1921] 109—119). Das Opfer im strengeren Sinne, d. h. die Schlachtung einer tierischen oder menschlichen Opfergabe, wurde im klass. At. von den Opfernden verschieden aufgefaßt: als Gabenopfer, Mahlo., Abkauf., Kommunio. Die verschiedenen Auffassungen sind gleichzeitig anzutreffen. [69]

L. Violet Hodgkin, *Schweigender Dienst. Der Pfad des Staunens. Mit einem Geleitwort von R. Otto*. Tüb. 1921. Ein aus dem Englischen übersetzter Vortrag eines Quäkers über die vornehmste Art des Quäkergottesdienstes, den „silent worship“, der mit großer Wärme beschrieben wird. Frühere Formen dieses schw. D. im Heidentum und Christentum werden erwähnt, auch aus der christlichen Liturgie; doch sind diese geschichtlichen Notizen sehr unvollständig und kritiklos zusammengetragen. Das Wertvolle an dem schw. D., die Sammlung des Geistes und daraus hervorgehende eingegebene Rede über Gott, ist früheren Zeiten durchaus bekannt, wenn auch nicht mit dieser Einseitigkeit durchgeführt. Über das monastische und liturgische Schweigen vgl. O. Casel O. S. B., *Vom heiligen Schweigen* (Bened. Mschr. 3 [1921] 417—425) und *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1922), 4. Kap. *Das mystische Schweigen*; über die Antike *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (1919); Pfister, *Kultus* (Pauly-Wiss. R.-E.). Zu H. vgl. auch P. Kirmß in den *Prot. Monatsh.* 25 (1921) 206—210. [70]

Fr. Boll, *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker* (Astron. Schriften des Bundes der Sternfreunde 3, Stuttgart 1922). Ein kurzer, klarer Vortrag über den antiken Sonnenkult bei Primitiven, Babyloniern, Ägyptern, Griechen; zuletzt auch die Beziehungen zum christlichen Kult kurz berührt: Weihnachtsfest, *Crescit lux* im Kalender des griechischen Astrologen Antiochos um 200 v. Chr. zum 25. Dez. und in einem syrischen Ritual, „Sonntag“, Kyrie eleison. 18 gute Abbildungen. [71]

J. Löw, *Der Kuß* (Mschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. N. F. 29 [1921] 253—276, 323—349) bringt sehr reiches Material zusammen; s. bes. VI *Gesetz und Kultus*: Küssen des Kreuzes, Meßbuches, der Kirchenschwelle, der Bilder, der „Pax“; Bruderkuß. [72]

K. Borinski, *Braun als Trauerfarbe* (S.-B. Bayer. Ak. phil.-hist. Kl. 1918, 10). *Nochmals die Farbe Braun* (ebda 1920, 1). Br. im At., Renaissance und Neuzeit vielfach Trauerfarbe. [73]

E. Bischoff, *Die Mystik und Magie der Zahlen, arithmetische Kabbalah* (Geh. Wiss. hg. von Linden XX Brl. 1920). Mit Kritik zu benutzen. [74]

J. H. Graf, *Die Zahl „Sieben“* (Bern 1917). [75]

O. Melsinger, *Bilder aus der Volkskunde* (Frankf. a. M. 1920) enthält u. a. einen Aufsatz von K. Nagel über die Neunzahl. [76]

II. Alter Orient.

A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrier* (Rel. Stimmen d. Völker hg. von W. Otto 3, Jena 1921). Bes. die Teile II *Gebete und Lieder*, III (Beschwörungen) und IV *Ritualtexte* sind zu beachten. [77]

M. Witzel O. F. M., *Der Gudea-Zylinder A in neuer Übersetzung. Mit Kommentar. Anhang: Eridu-Hymnus* (Keilinschr. Studien 3, Fulda 1922). Der Text beschreibt bis ins einzelne den Tempelneubau Gudeas und dessen Stufenturm. Besonders zu beachten die Gebete, die Grundsteinlegung u. a. Der Eriduhymnus besingt den Tempel des Ea bei Eridu. [78]

A. Loisy, *Rituels Accadiens* (Rev. d'hist. et de litt. rel. 8 [1922] 145—168) berichtet über **M. F. Thureau-Dangin**, *Rituels Accadiens* (Paris 1921). Darin zunächst die Zubereitung des Illisu (s. unten Nr. 81); Zeremonien des kalû bei Unglückszeichen und Tempelbau; Göttermahle; Neujahrsfest; ein Nachtfest mit Begrüßung der Sterne, wobei eine mit wohlriechenden Stoffen durchsetzte Fackel, gewaschen und mit Öl besprenkt, an einem besondern Feuer angezündet wird (L. vergleicht die Osterkerze mit den Weihrauchkörnern); diese Fackel wird von dem Stufenturm vor verschiedenen Götterbildern getragen, wo ein Krug zerbrochen wird; in der Kammer des Geschickes wird mit der Fackel ein Feuer angezündet und dies durch ein Opfer geheiligt; an der Fackel zünden dann die Priester aller Tempel ein Licht an und

tragen es zu ihrem Tempel, wo sie am Tore ein Feuer anzünden; ebenso wird in allen Häusern und auf den Straßen Feuer angezündet; Opfer und religiöse Mahle werden gehalten — also ein Ritus des neuen Feuers, wohl am Anfang des neuen Jahres, um die Frühjahrstagundnachtgleiche. (Die Feuerweihe des Karsamtags ist zu vergleichen; s. oben S. 90 f.) Es folgt das akitu (Neujahrsfest) Marduks in Babylon; aus den Riten hebe ich hervor, daß einmal der babylonische Schöpfungsbericht rezipiert wird; dann das Gebet an Marduk mit dem Schluß: „Mein Herr ist mein Gott, mein Herr ist mein Fürst; gibt es einen Herrn außer ihm?“ die Reinigung des Tempels durch Asperision, Räucherung und Opfer; die merkwürdige Beichte eines Königs. [79]

M. P. Cruveilhier, *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse* (Paris 1921). U. a. Gebete des Königs für sich, sein Weib und seine Untertanen; Neumondopfer; Einrichtung von Heiligtümern. [80]

Thureau-Gauguin, *Le rituel du kalû* (Rev. d'Assyriol. 17, 53 ff.). Der babylonische Priester kalû beschwichtigt die Götter durch Gesänge unter dem Schlagen des lilissu, einer Art Handpauke. Diese wird unter beständigen Riten hergestellt: Auswahl des Stiers; dieser wird ins „Haus des Wissens“ geführt unter Opferdarbringungen; Zaubersprüche werden ihm mit einer Schalmel in die Ohren geflüstert; er wird mit Zedernessenz besprenzt, durch Beräucherung gereinigt, dann nach Gesängen geopfert, der Leib in rotem Stoff begraben, die Haut gegerbt. Am 15. Tag feierliche Weihe des lilissu. Der Ritus ist geheim: „Ces rites que tu feras, le novice les verra; l'étranger, l'intrus, ne doit pas les voir, ses jours seraient raccourcis. Que l'initié à l'initié les montre! C'est parmi les choses interdites d'Anou, Enlil et Ea, les grands dieux.“ [81]

III. Hellenistisch-römische Religion.

G. P. Wetter, *L'arrière-plan historique du christianisme primitif* (Rev. d'hist. et de litt. rel. 8 [1922] 114—117) gibt einen Überblick über die neueren Forschungen R. Reitzensteins zur iranischen Religion und fordert deren Auswirkung für die Liturgiegeschichte. [82]

H. Leisegang, *Zum iranischen Erlösungsmysterium und zur Methode der vergleichenden Religionswissenschaft* (Zschr. für Missionk. u. Rel.-wiss. 36 [1921] 257—264 289—299) bespricht R. Reitzensteins Buch (s. Jb. I Nr. 64) und möchte viele Motive anstatt aus iranischer Religion aus griechischer Mystik ableiten. Der Erweckungsanspruch des Epheserbriefs 5, 14 findet nach ihm seine volle Erklärung aus dem griechischen Mysterium. Philon de mut. nom. § 56 deutet nach L. auf einen Mysterienritus hin, in dem der Myste wie tot zu Boden fiel und durch einen σωτήρ aufgerichtet und zur *θεά* der göttlichen Dinge erweckt wurde. Heraklit fr. 63 Diels ist nach Diels (*Herakleitos von Ephesos* [1901] 16) ebenso zu deuten: die Mysten lagen im Kot am Boden, bis der Daduche sie aufhob, abwusch, ihre Fackel an seiner entzündete und sie zum Anblick der Götter führte. Dabei wurde den Mysten vielleicht *ἐγχετε* zugerufen, was nach L. durch Aristophanes' Frösche 340 ff. bestätigt wird. L. weist auf die christliche Taufe als Reinigungsbad und Erweckung zu neuem Leben im Licht hin. Das Christentum denkt dabei auch an den Körper: I Kor. 15, 42 ff. [83]

H. Greßmann, *Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion. Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein* (Zschr. f. Kircheng. 40. N. F. 3 [1922] 178—191). Wird fortgesetzt. [84]

W. Nestle, *Intellektualismus und Mystik in der griechischen Philosophie* (Neue Jahrb. 25. Jhg. [1922], 49. u. 50. Bd., 137—157) verfolgt beide Geistesrichtungen, von denen die letztere sich gerne mit dem Kulte verband. [85]

Joh. Geffcken, *Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. n. Chr.* (Studien des apologet. Seminars in Wernigerode hg. von C. Stange H. 7, Gütersloh 1922) behandelt u. a. 31 ff. das Gebet zu Gott und den Göttern, 35 ff. die Mysterien und deren Vergeistigung, 67 f. christliche Taufe und Abendmahl. Die Auffassung von Poseidonios

wird nach dem Buche von K. Reinhardt, *Poseidontos* (Mnch. 1921) in manchem zu ändern sein; Philon scheint unterschätzt; die Analogien der Mysterien zum christlichen Kult werden sehr zurückhaltend beurteilt. Das Büchlein bietet eine klare, übersichtliche Darstellung: 1. Allgemeine religiöse Zustände; 2. Gottesglaube; 3. Eschatologie; 4. Ethik. [86]

Joh. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Rel.-wiss. Bibl. hg. von W. Streitberg 6, Heidelberg. 1920) gibt ein wohlabgemessenes Bild der Auseinandersetzung zwischen dem ausgehenden Altertum vom 2. christlichen Jahrh. ab und dem Christentum; dabei kommt der beiderseitige Kult öfters zur Sprache, 233 ff. ihre gegenseitigen Beziehungen. G. gibt in den Neuen Jahrb. 41, 3 [1918 I] 93—124 eine Zusammenfassung des Buches unter demselben Titel. [87]

Joh. Geffcken, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit* (Aus Natur u. Geisteswelt 54, Lpz.-Brl. 3 1920) stellt ebenfalls die Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike dar, legt aber den Hauptton auf das Christliche und geht zeitlich weiter zurück. [88]

J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire Romain. Tome III: Les cultes indigènes nationaux et locaux* (Afrique du Nord, Péninsule ibérique, Gaule) (Bibl. de l'éc. des hautes-ét. 31, Par. 1921). [90]

O. Casel, O. S. B. *Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte* (Bened. Mschr. 4 [1922] 13—20) behandelt Wort und Begriff der Epiphanie in griechischer und hellenistisch-römischer Religiosität. *Ἐπιφάνεια* „bezeichnet das glänzende, lichtvolle Sichtbarwerden des Gottes, der sich als gewaltigen König und als friedens- und segensbringenden Heiland (*σωτήρ*) offenbart“. Die Epiphanien der Götter werden alljährlich oder allmonatlich gefeiert und zugleich für ihren Geburtstag gehalten; so wird E. zum Namen eines Festes. Diese Kultform wird dann auf die Herrscher, ihren und ihrer Herrschaft Geburtstag („*natalis imperii*“) übertragen. Die christliche Liturgie bediente sich des so geprägten Wortes. [91]

F. Cumont, *La célébration du „Natalis Invicti“ en Orient* (Rev. hist. rel. 82 [1920] 85—87). Thomas von Edessa, erste Hälfte des 6. Jh., sagt im *Tractatus de Nativitate Domini nostri Iesu Christi* (textum syr. ed., notis ill., lat. redd. S. I. Carr, Romae 1898) p. 43 Carr = syr. p. 61: *Ethnici, adoratores elementorum, festum magnum hodie ubique quotannis celebrant, hac scilicet de causa, quia incipit sol vincere, regnumque eius magis se extendere . . . Ecclesia vero sancta celebrat festum Nativitatis Christi, solis iustitiae, qui incipit superare errorem et Satanam et nunquam deficiet*. Th. denkt an die persischen Magier und an die alten Kulte in Mesopotamien und Syrien, bes. in Harrân bei Edessa. — Vgl. auch A. Baumstark, *Or. christ.* I (1901) 320 ff. [92]

H. Mischkowski, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer* (Diss. Kgsb. 1917). Der Tisch (*τράπεζα*, mensa, *θυσιαστήριον*) dient wie der Altar als Untersatz der Opferspeise, und zwar gewöhnlich im Gegensatz zum Altar für unblutige Opfer; doch geht Gebrauch wie Form und Bezeichnung oft von einem aufs andere über. Der Rand ist manchmal erhöht (wohl um die Flüssigkeit zu halten). Ort: neben dem Kultbild im Tempel, auch in Wohnhäusern, im Freien (Theater). Die Aufstellung begründet, der Abbruch beendet den Kult; daher zugleich mit dem Tempel geweiht; Macrob. Sat. III 11, 6: *mensae arulaeque eodem die quo aedes ipsae dedicari solent*. Der Tisch wird auch Kultobjekt, Sitz der Gottheit, trägt das Kultsymbol. — Wird ferner benutzt zum Zerhacken des Opferfleisches, trägt die Würfel; Zaubertisch; agonistischer T. trägt Siegeskränze, Palmzweige, Schalen. *Mensa anclabris* wohl zur Aufstellung des Opferweins; *assidela*, weil die *flamines* daran sitzen; *curialis*, für *Juno Curis*; *trivialis*. Material ursprünglich primitiv; Platten; Rasenstücke; Stein, bes. im Totenkult; Erz, Silber, Gold mit Elfenbein. 3 Füße, 4 Beine, 2 Platten tragen ihn. Als Opfer stehen darauf Speisen und Getränke, Salz (*communio* durch Salz, vgl. Levit. 2, 13). Verzehren entweder der Substanz oder der Essenz durch

den Gott, auch durch Priester. Der Opfernde erhält zuweilen einen Teil zurück; dadurch der Mensch vergöttlicht. Auch profane Tische sind Wohnsitze der Gottheiten; vgl. Petron. 64. — M. weist selbst auf einige christliche Parallelen hin: 10 n. 2 in der russischen Kirche Altartisch als Ehrenthron Gottes; 11 n. 2 Diakon küßt die Ecken des Altars; 39 n. 1 Segnung der Speisen durch die *εὐλογία*. [93]

Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II* (Rev. ét. grecques 1929, 169—222). 3 Festtage: der 1. nach Theokrit ein Freudentag, wo Ad. aus der Verbannung zurückkehrt; sein Verehrer bringt Opfergaben und hält ein Mahl; am 2. Begräbnis des Gottes, Trauer, Fasten, Bad; am 3. das hl. Spiel der Auferstehung. Das phoinikische Ritual erscheint stark ägyptisiert. Verf. benutzt außer Theokrit einen ägyptischen Papyrus. [94]

L. Patterson, *Mithraism and Christianity* (Lnd. 1921). Das Christentum ist die absolute Religion; die Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung wird zugegeben, doch besteht kein direkter Zusammenhang (no direct connection) zwischen beiden. H. H. [95]

E. Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul* (Dict. apologét. de la Foi cath. 4 [1919] 964—1013). Lehnt jede direkte Beeinflussung der paulinischen Lehre durch die heidnischen Mysterien ab. Der Apostel mochte gewisse religiöse Lehren und selbst Riten der Mysterienkulte kennen; er stand in Verbindung mit bekehrten Heiden, von denen wohl manche in die Mysterien eingeweiht gewesen waren. Wenn gewisse Ausdrücke wie *γνώσις*, *δόξα*, *πνεῦμα*, *νοῦς* in den Mysterienreligionen ähnliche Begriffe bezeichneten wie in den Paulusbriefen, so ist doch keineswegs an Entlehnung zu denken. Aus der Ähnlichkeit kann man nicht auf Abhängigkeit schließen. In gleicher Weise spricht sich Jacquier aus in seiner Schrift *Études de critique et de philologie du Nouveau Testament* (Paris 1920) 108 ff. und in der Rev. bibl. 30 (1921) 459—462 bei Besprechung von K. Lake, *Landmarks in the History of early Christianity* (Lnd. 1920). Lake, der verschiedene Entwicklungsstufen der christlichen Lehre annimmt, behauptet, in Korinth sei die christliche Religion den Neubekehrten dargestellt worden als ein griechisch-orientalischer Kult. — J. betont, daß die Ähnlichkeiten zwischen dem Christentum und den M. religionen an der Oberfläche liegen und meist maßlos übertrieben werden. Im Christentum ist die Religion mit der höchsten, reinsten Moral verbunden, während die M. eigentlich nichts sind als eine Art höherer Magie. Es ist sehr zweifelhaft, ob sich in allen M. religionen die Idee eines sterbenden und auferstehenden Gottes findet. Der tiefste Unterschied besteht darin, daß die Einweihung in die M. nur eine rituelle Reinigung bezweckte, während das christliche Sakrament die innere geistige Reinigung der Seele bewirkt und ihr ein neues Leben als Grundlage der Heiligkeit verleiht. H. H. [96/8]

H. Walterscheid, *Die Nachrichten des Clemens Alexandrinus über die griechischen Mysterien* (Diss. Bonn 1921) behandelt nach einer Einleitung über die Nachrichten der christlichen Apologeten und des Cl. über die Mysterien die Deo-Kybele-, Dionysos-, Korybanten-, Aphrodite- und Themismysterien. Gedruckt erschien nur der Teil über die Dionysosm. [99]

M. Tierney, *A new Ritual of the Orphic mysteries* (The Class. Quart. 16 [1922] 77 ff.). Gegen Schluß (S. 87) Bemerkungen über mystische Terminologie, z. B. *σύμβολον*, *σύνθημα*. A. M. [100]

G. Bagnani, *The subterranean basilica at Porta Maggiore* (Journ. of Rom. Stud. 9 [1919] 78—85) 1917 entdeckt, geostet, zeigt große Verwandtschaft mit der christlichen B.; hier auch zum erstenmal ein heidnisches Atrium. Die Stuckdekoration deutet auf die Unsterblichkeit der Seele hin. Wohl Ende des 1. Jh. n. Chr. Vgl. auch Gatti und Fornari, *Not. d. Sc.* 1918, 30—52; Fr. Cumont, *Rev. Arch.* 8 (1918) 52 ff.; Lanciani, *Bull. Comm. Arch. Com.* 46 (1918, veröff. 1920) 69—84 u. a. G. Lugli soll einen genauen Bericht mit Abbildungen aller Einzelheiten machen. — Ferner: *Arch. Anzeiger*, 1921, 102—107. In der Mitte der Apsis muß eine Art Kathedra gestanden haben; unter dem Boden der Apsis 2 Baupfer. Auf der zylind-

drischen Apsiswand Nike mit Palme und Kranz zwischen zwei anbetenden Figuren. In der Apsis eine Frau in Mantel und Schleier, von Eros unterstützt, steigt von einem Felsen ins Meer herab, wo ein Triton sie mit ausgebreitetem Tuche erwartet, um sie zum Felsen gegenüber zu tragen, wo Apollon mit dem Bogen steht und ein Mann nachdenklich sitzt; im Meer ein Triton mit Muscheltrompete. Viele andere jung-hellenistische Bilder. [101/2]

F. Cumont, *Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes* (Syria 2 [1921] 40ff. fasc. I) zeigt u. a. den Einfluß der Planetenwoche auf die theologischen Spekulationen des heliopolitanischen Klerus. [103]

F. Cumont, *Mithra ou Sarapis Κοσμοκράτωρ* (Ac. des Inscr. et Belles-Lettres. C. R. des séances 1919, 313 f.). In einer unterirdischen Kammer der Caracallathermen wurde die Inschrift gefunden: *Εἰς Ζεὺς | Σάραπισ | Ἥλιος | Κοσμοκράτωρ | ἀνεκκτος*. Rückseite: *Διὶ Ἥλῳ μεγάλῳ Σάραπιδι σωτῆρι πλουτοδότῃ ἐπηρόφῳ ἐδεργετήν ἀνεκκτῷ Μίθρα χαριστήριον*. Über *Σάραπισ* ist *Μίτρας* eingegraben. Die *κοσμοκράτορες* = Planeten werden für die Christen zu bösen Mächten (Eph. 6, 12). [104]

L. Bréhier-P. Batiffol, *Les survivances du culte Impérial romain* (Paris 1920) zeigen u. a., wie im byzantinischen Hofzeremoniell sich der antike Herrscherkult, nur entblößt von seiner heidnischen Kaiservergötterung, erhielt und auf die kirchliche Liturgie und Kunst Einfluß gewann. [105]

Th. Schermann, *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete. Ihre Überlieferung* (Borna-Lpz. 1919. Diss. Mnch.). Sind zuweilen für älteres Gut altchristlicher Herkunft wichtig. [106]

B. A. v. Groningen, *De Papyro Oxyrhynchita 1380* (Diss. Groningen 1921) behandelt die von manchen sog. „Isislitanei“; vgl. über diese Bezeichnung O. Weinreich, Phil. Wschr. 42 (1922) 793—801, der die lauretanische Litanei zum Vergleich heranzieht, aber zum Ergebnis kommt, daß alle Vergleichung nur Vermutung bleibt, da es keine antiken Litaneien gebe. [107]

F. Schneider, *Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter* (Arch. f. Rel.-wiss. 20 [1921] 360—410). Fortsetzung des im Jb. I Nr. 107 erwähnten Aufsatzes. Der Kalendenbrauch erweist sich als römisch (oder als Fortbildung römischer Grundlagen) mit keltischen Einsprengungen. Er lebte fort am Silvesterabend und Neujahrstag, noch mehr an Epiphanie, Weihnachten, St. Andreas, Martin, Nikolaus. Reste des alten Neujahrs der Märzkalenden und des diesen vorausgehenden Zyklus der Seelentage erhielten sich in der Provinz wohl stärker als in Rom. Zwei Bemerkungen sind hier für die christliche Liturgie wichtig: S. 384 die sakrale Bedeutung des Monats der *februa* lebt in Mariä Lichtmeß fort. 385—388 die Beziehungen zwischen *Caristia* und *Cathedra Petri*. Die Römer feierten im Februar als dem letzten Monat des Jahres die 9 Seelentage, *dies parentales*, deren Abschluß die *Feralia* des 21. Februar mit dem Grabesopfer an die Manen bildeten, und auf die eine häusliche Totenfeier folgte, die *Caristia* oder *Cara cognatio* des 22. Februar. Zu ihr gehörten Seelenschmäuse. Die Griechen nannten den Totenschmaus *καθῆδρα*, nach dem Sessel für den Verstorbenen; *κ.* wurde so = *epulae*. Die Christen verdrängten das Fest durch die Totenfeier Petri als des Repräsentanten der römischen Gemeinde, zumal auch der Vorsteher bei der Eucharistia saß. Von Petrus hatte man kein Datum der *depositio*. Die heidnischen Riten verbanden sich stellenweise mit den christlichen. Noch John Beeth in *Rationale diu. off.* 83 (Migne PL 202, 87) kennt den Namen *beati Petri epularum*. Schließlich verfolgt Schn. das Fortleben des altrömischen chthonischen Fruchtbarkeitfestes im Rom von 1142. [108]

L. Radermacher, *Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike* (S.-B. Ak. Wien phil.-hist. Kl. 187, 3 [1918]) behandelt u. a. in Aufsatz IV *Aus altchristlicher Predigt* die Festbräuche vom 1. Januar und 1. März. [109]

Beziehungen zum jüdischen Kulte.

Von Mat. Wolff O. S. B.

Joh. Hempel, *Gebet und Frömmigkeit im Alten Testament*. Göttingen 1922. Der Verf. vereinigt hier zwei Vorträge: *Aus dem Gebetsleben des Alten Testaments* (geh. am 23. 5. 1922 auf der Hohensteiner Konferenz) und *Die Bedeutung des Exils für die israelitische Frömmigkeit* (akad. Antrittsvorl. geh. in Halle am 25. 10. 1920). Beide Vorträge, die ihren „Ausgangspunkt von der Religionsgeschichte her“ nehmen, sind außer für den Alttestamentler auch für den Liturgiker von Interesse, da sie auf manche alttestamentliche, und dadurch mittelbar auch auf christliche, Gebetsformen und Frömmigkeitsäußerungen Licht werfen. Die knappe Form des Vortrags bringt es mit sich, daß vieles nur angedeutet ist, was man gern weiter ausgeführt sehen möchte. Im zweiten Vortrag legt H. besonderes Gewicht auf „die Lösung des Gebetes vom Kultus“. Er hat da wohl etwas über das Ziel hinausgeschossen. Jedenfalls hätte er bei der Anführung des Gebetes 1 (3) Reg. 8 (S. 43f.) auch V. 62—66 berücksichtigen müssen. [110]

W. O. E. Oesterley und **G. H. Box**, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Mediaeval Judaism*. (Soc. f. prom. Christ. Knowl. Ld. 1920). „The introduction to the liturgical section is one of the best in the book“, sagt H. Loewe in *J. of theol. stud.* 23 (1921/22) 94. O. C. [111]

A. Cohen, *The Babylonian Talmud: Tractate Berākōt. Translated into English for the first time, with Introduction, Commentary, Glossary and Indices*. Cambridge 1921 (s. Georg Beer, in *Theol. Lit.-Ztg.* 1922, 249). [112]

L. H. Vincent O. P. et **B. Carrière** O. P. *La Synagogue de Noarah* (Rev. bibl. 30 [1921] 576—601) (vgl. Literaturbericht 1921, Nr. 161 u. 162). Die Verf. teilen 8 Inschriften aus der Synagoge von Noarah mit, die dem Andenken Verstorbener gewidmet sind und stellenweise an christliche Grabinschriften erinnern. Photographische Tafeln erläutern den Text. [113]

H. Lietzmann, *Die Synagoge von Noarah*, (Zschr. f. neut. Wiss. 20 [1921] 252—254). Ein Bericht über den oben erwähnten Aufsatz der beiden Dominikaner. Lietzmann gibt einige gute Verbesserungen zu den Lesungen Vincents. [114]

A. von Gerkau, *Eine Synagoge in Milet* (Zschr. f. neut. Wiss. 20 [1921] 177—181). Der beigegebene Grundriß dieser durch die Ausgrabungen der preußischen staatlichen Museen aufgedeckten Gebäudeanlage aus spät-antiker Zeit läßt ihre Ähnlichkeit mit christlichen Kultbauten erkennen. [115]

A. Grotte, *Die Bedeutung der galiläischen Synagogen-Ausgrabungen für die Wissenschaft* (Mschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. N. F. 29 [1921] 16—31). Basiliken ohne Überhöhung des Mittelschiffs, mit Emporen über den seitlichen, nach Jerusalem „orientiert“; in der Orientierungswand drei Türen; davor der hl. Schrein. Bei der nach S orientierten im N, O und W Steinbänke und Emporen; keine Apsis. Dienten als Vorbild für die christliche B. Reiche Ornamentik, auch Menschen- und Tierfiguren. O. C. [116]

S. Krauss, *Die galiläischen Synagogenruinen und die Halakha* (ebda 211—220) behauptet gegen Grotte, daß die Emporen auf Säulen ruhten; daß keine bestimmte Orientierung vorgeschrieben war und der hl. Schrein nicht an der betr. Wand stand. Das Targum Pseudo-Jonathan zu Lev. 26, 1 erlaubt „eine Stoa, gemeißelt mit Bildern und Figuren, . . . auf dem Boden der Heiligtümer“. O. C. [117]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Allgemeines.

F. Jackson and **K. Lake**, *The Beginning of Christianity*. Part. I. Vol. I: Proleg. I (Ld. 1920) behandelt The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds des werdenden

Christentums. Zu dem „christlichen Hintergrund“ gehört auch die Lehre von der Taufe, die in der Urgemeinde wohl nicht ursprünglich gewesen, sondern vielleicht erst von den Sieben aufgebracht worden sei. [118]

K. Lake, *The Stewardship of Faith, our Heritage from early Christianity* (Ld. 1915). Das Sakramentenwesen sei im Kampfe gegen das Heidentum entstanden. [119]

H. C. Sheldon, *The Mystery Religious and the New Testament* (New York 1918). Keine wesentlicher Einfluß der Mysterienreligionen auf das apostolische Christentum; die Sakramentenlehre rein spiritualistisch. [120]

W. Morgan, *The Religion and Theology of Paul* (Edinburgh 1917) betont die Einwirkung der Mysterienkulte auf den Kult des Kyrios (nach W. Bousset), bestreitet aber Sakramente bei Paulus. [121]

M. Jones, *Pauline Criticism in the Present Day* (Expos. 8 XIV 16—40) verwirft den heidnischen Einfluß auf die paulinische Sakramentenlehre. [122]

W. H. P. Hatch, *The Pauline Idea of Faith in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion* (Harv. Theol. Stud. II, Cambridge Mass. and Ld. 1916). Bei P. verbinden sich mit dem jüdischen Glaubensbegriff mystische Elemente, zu denen auch, wenn auch nur sekundär, das Sakrament gehört. [123]

B. Sc. Easton, *The Pauline Theology and Hellenism* (Am. J. of Theol. 1917, 358—382). Für P. ist das Christentum die einzig wahre Mysterienreligion. Die christliche Initiation läßt den Gläubigen die Taten des Erlösers erleben. Die heidnischen Mysterienkulte sind aber von der christlichen Anschauung sehr weit verschieden. Die Lehre des P. vom Abendmahl ist nicht hellenistisch beeinflusst. [124]

O. Casel O. S. B., *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Ecclesia orans, hg. von Abt Ild. Herwegen IX, Freib. i. Br. 1922) beschreibt zunächst als „Vorschule Christi“ die Grundgedanken und Hauptformen der griechischen und hellenistisch-orientalischen Mysterien; baut dann auf diesem religionsgeschichtlichen Hintergrunde ein Bild der „Mysterien Christi“ auf, die sich in Taufe und Eucharistie, in Meßfeier und den Ostergeheimnissen vollziehen, die zwar die Terminologie der heidnischen Mysterien benutzen und in ihnen Analogien finden, aber sich doch selbständig weit über sie erheben; schildert dann, wie in der Liturgie als dem „Opfer im Geiste“ äußere Mysterienfeier und geistigste Mystik zusammentreffen; und erörtert schließlich im Anschlusse an das antike *silentium mysticum* das „mystische Schweigen“ (Arkandisziplin usw.) im christlichen Kult. Reiche Belege aus den Quellen. [125]

A. Baumstark, *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit* (Beitr. z. Gesch. des christl. Altert. u. der Byz. Lit., Festg. A. Ehrhard zum 60. Geburtst. dargebr., hg. von A. M. Koeniger, Bonn u. Lpz. 1922, 53—72) verfolgt die Spuren, die die Jahrhunderte der Christenverfolgung in der späteren Liturgie zurückgelassen haben: in den Diakonia Ap. Konstit. VIII 10, 10 und 15; 13, 5 f., im Euchol. Serapions 27, 6, im Gebet für den König in der koptischen und dem gegen die Götzendiener und Verfolger der Kirche in der griechischen Kyrillosliturgie, in der Bitte der Gregoriosliturgie τῶν ἐν ὁμολογίᾳ τὰς πρεσβείας πρόσδεξαι, in dem Gebet der Markosliturgie für die Verurteilten; sowohl das Gebet für den König wie das für die Notleidenden wird später den neuen Verhältnissen angepaßt. Im Abendland deuten zwei Orationen des Sakramentars von Autun, eine Mailänder Litanei, ferner ein Text der vierten Reichenauer Messe und einer der *Commendatio animae*, die beide von der Verleugnung Gottes sprechen, auf die Verfolgungszeit zurück. Von den jetzt noch in der römischen Liturgie lebenden Gebeten sucht dann B. die Orationes solemnes des Karfreitags in Zusammenhang mit dem Verfolgungszeitalter zu bringen, indem er deren Verwandtschaft mit älteren orientalischen Texten beweist, die ihrerseits in jene Zeit zurückreichen, besonders aber, indem er die *confessores* gegen Morin für als lebend gedachte und an unterster Stelle des Klerus stehende Konfessoren hält. Schließlich will er noch die Präfation der Palmenweihe als ein nicht überarbeitetes, möglicherweise noch älteres Stück betrachten; s. darüber die Miszelle oben S. 107 ff. [126]

F. H. Colson, *Notes on Justin Martyr, Apology I*, Note 6 (J. of th. st. 23 [1921/22] 168—171) gibt einige wichtige Bemerkungen über die Planetenwoche bei den Christen und den Zusammenhang von *Dominica* und *dies Solis*. [127]

E. Ruffini, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli apostoli e nelle lettere di S. Paolo*. Roma 1921 (in der Sammlung „Lateranum“ des Pontificio seminario Romano). Es werden einige Punkte berührt, die in das Gebiet der Liturgie einschlagen; so z. B. 55 ff. die Frage der Agapen oder Liebesmahle. R. hält mit der Mehrzahl der Forscher gegen Batiffol und Ladeuze an der Existenz der Agapen fest, die mit der eucharistischen Feier verbunden waren; er findet sie auch im Judasbrief (v. 12) und in II Petr. 2, 13, wo er mit dem Cod. Vatic. *ἐν ταῖς ἀγάπαις* statt *ἐν ταῖς ἀνάγκαις* liest, erwähnt. Die Diakone teilten nicht bloß die eucharistische Speise aus, sondern dienten auch bei den Liebesmahlen; so erklärt sich das *διανοεῖν τραπέζαις* (Apg. 6, 2). Bei Behandlung des Dienstes der *πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι* kommt er 82 ff. auf die eucharistische Feier zu sprechen, die unter dem Brobrechen zu verstehen ist. Die einschlägigen Stellen der Apg. und der Paulusbriefe werden kurz erläutert; doch wäre unseres Erachtens ein näheres Eingehen auf diese Texte wünschenswert, zumal, wie der Verfasser 83 Anm. 3 richtig bemerkt, kein geringerer als der hl. Johannes Chrysostomus und Exegeten wie Calmet, Patrizi mehrere dieser Stellen auf ein gewöhnliches gemeinsames Mahl beziehen. Th. Schermann, der sich in der Bibl. Zschr. 1910, 33 ff., 162 ff. ausführlich über das Brobrechen im Urchristentum verbreitet, wird gar nicht erwähnt, obwohl R. sich sonst auch mit der deutschen Literatur vertraut zeigt. H. H. [128]

C. H. Turner, *Ministeries of Women in the primitive Church* (Constructive Quarterly 7 [1919] 434—459) studiert die Stellung der Witwen, Diakonissen und Jungfrauen nach den Texten der Schrift und der ältesten Väter.

L. Gougaud O. S. B. [129]

U. Stutz, *Die römischen Titelkirchen und die Verfassung der stadtrömischen Kirche unter Papst Fabian* (Zschr. Savignystift. f. Rechtsgesch. 40 Kan. Abt. 9 [1919] 288—312) berichtet über die Arbeiten Kirschs und Harnacks (Jb. I Nr. 231) und kritisiert letztere. Bemerkungen über das Überbringen des *fermentum* durch Acolythen an die Titelpriester (schon vorkonstantinisch). [130]

G. P. Wetter, *La danse rituelle dans l'église ancienne* (Rev. d'hist. et de litt. rel. 8 [1922] 254—275) bespricht zunächst den religiösen Tanz in den enthusiastischen Kulte des Altertums und bei den Therapeuten. Bei den Christen ist der Tanz kein gewöhnliches Element des Kultes; aus der Deutung der philonischen Schilderung der Therapeuten auf die Christen bei Eusebios und Hieronymus könnte man aber vielleicht schließen, daß auch die Christen den Tanz übten. Die Zeugnisse über christlichen Tanz beziehen sich so gut wie alle auf häretische Kreise oder auf von außen in die Kirche eindringende Mißbräuche; der Beweis, daß die Kirche anfangs frei den Tanz verwandte, scheint mir nicht gelungen. Die einzige Stelle, die dafür sprechen könnte, Clem. Al. strom. 7 § 40, redet nur von einem Erheben auf die Zehenspitzen; ein Aufhüpfen findet sich, allerdings erst im MA von jüdischen Mystikern eingeführt (J. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner gesch. Entw.* [1913] 499), im Judentum (vgl. Fr. J. Dölger, *Sol salutis* [1920] 242 f.); man könnte also immer noch eher an die Synagoge als an die Mysterien als Quelle des kirchlichen Tanzes denken. Es wird wohl dabei bleiben, daß die alte Kirche rituellen Tanz nicht anerkannte, daß sie nur das geistige *χορεύειν* billigte. [131]

Fr. J. Dölger, *IXΘΥC II. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Textband. III. Tafeln (Mstr. i. W. 1922). Das hervorragende Werk dient noch mehr als der I. Bd. zunächst der antiken Religionsgeschichte und deren Beziehungen zum Christentum; aber bei der Bedeutung der Fischsymbolik für die Taufe und bes. die Eucharistie ist es zugleich ein ausgezeichnete Beitrag zur Liturgiegeschichte. Der Fisch als Lebenssymbol und als Totenopfer wird Sinnbild Christi und der Eucharistie. So erhält die Aberkiosinschrift ihre endgültige Erklärung;

neues Licht fällt auf das Ritual des Eucharistieempfangs, das Viatikum, die Kommunion als *Cena Dominica*, das Meßopfer als Totengedächtnis Jesu, die Totenmesse. Nebenher fallen eine Menge Einzelbemerkungen für die Liturgie ab; z. B. Altartücher, Küssen des Altares usw., was hier nicht aufgezählt werden kann, aber mit Hilfe des von O. Faller S. J. gefertigten Index leicht zu finden ist. Eine Logosepiklese bei Justin M. (S. 497 ff.) kann ich auch jetzt nicht annehmen. In der Aberkiosins. V. 6 (S. 458) möchte ich jetzt noch lieber vorschlagen, *συνείναι* einzusetzen, da das *συνείναι τὰς γράφας* (Luk. 24, 45; Justin Dial. 58) als eine besondere Gabe galt. Der in Aussicht gestellte IV. Bd. wird wiederum für die Liturgiegeschichte ertragreich sein. [132]

II. Texte.

A. Wilmart O. S. B., *Un règlement ecclésiastique du début du troisième siècle. — La tradition apostolique de saint Hippolyte* (Rev. du clergé franç. 96 [1918] 81—116) schließt sich Connolly (vgl. Jb. I Nr. 177) an und ergänzt seine Beweise. [133]

R. Devreesse, *La „Tradition apostolique“ de s. Hippolyte* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 11—18) berichtet über Connollys Forschungen und den Inhalt der „Überlieferung“. [134]

Vigourel, *Autour de la „Tradition apostolique“* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 150—156) behauptet wiederum apostolischen Ursprung des Meßkanons der „Apost. Überlieferung“; R. Devreesse antwortet kurz darauf in ablehnendem Sinne (ebda 156 f.). [135]

R. Devreesse, *La prière eucharistique de saint Hippolyte* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 393—397, 448—453) weist durch Vergleichung mit den sichern Werken Hippolyts nach, daß die Eucharistia der Apost. Überl. von H. verfaßt ist. [136]

R. H. Connolly O. S. B., *The prologue of the Apostolic Tradition of Hippolytus* (Journ. of theol. stud. 22 [Juli 1921] 356—361). Das 5. Buch des klementinischen Oktateuchs (französisch hg. von F. Nau, *La version syriaque de l'Oktateuque de Clément traduite en Français*, Paris 1913) beginnt mit Ap. Konstit. VIII 3, aber in einer Form, die eine Kombination des Textes der Konstit. mit dem ursprünglichen Texte der „Apostol. Überlieferung“ des Hippolyts darstellt. C. gibt den syrischen Text nach Cod. syr. 148 der Sammlung Borgia, jetzt im Vatikan. Der Oktateuchtext beleuchtet die Worte H.s an mehreren Stellen und bestätigt Emendationen. [137]

E. C. Trenholme, *Liturgies old and new* (Church Quart. Rev. 93 [1921] 68—87) behandelt bes. die Liturgie Hippolyts nach den neuen Arbeiten von Connolly, Turner, Cagin usw. L. Gougoud O. S. B. [138]

H. R. Gummey, *In quest of the „Apostolic Anaphora“. A suggestion* (Theology 4 [1922] 293—294). Man dürfe nicht bei der apostolischen Tradition des Hippolytus stehen bleiben; es empfiehlt sich eine Vergleichung mit der Liturgie der hl. Adai u. Mari. E. Bishop (Church Quart. Rev. 1919, 315—328) verglich diese Liturgie mit den liturgischen Angaben in den Homilien des Narsai; daraus ergab sich eine Vereinfachung des eucharistischen Gebetes. Geht man in dieser Richtung weiter, so fällt das *Sanctus* mit den dasselbe umgebenden Worten weg, ebenso die Intercessio mit der einleitenden Doxologie. Bleibt eine freudige Danksagung für Schöpfung und Erlösung mit Erwähnung des Todes und der Auferstehung Christi, Anrufung des Hl. Geistes und Schlußdoxologie. Diese Form der Anaphora ist vielleicht ursprünglicher als die der apostolischen Tradition. Der Einsetzungsbericht fehlt; wo die übrigen Liturgien denselben bringen, findet sich hier eine Anspielung auf das Gebot Christi: Tut dies zu meinem Angedenken. H. H. [139]

E. Hennecke, *Zur apostolischen Kirchenordnung* (Zschr. f. nt. Wiss. 20 [1921] 241—248) verbessert auf Grund der orientalischen Versionen einige Stellen, bes. c. 18 *κοινωνῶν* statt *ἐπισκόπων* und *ἐπιτιμῶσαν* statt *ἐντιμῶσαν*; glaubt, daß die erste Redaktion der bis etwa 150 zurückgehenden Bestimmungen um 230 von dem Bischof von Alexandria ausging und eine Ordnung schaffen sollte, die für mehrere Bezirke Ägyptens maßgebend war. Die Redaktion der ganzen KO liegt kaum vor dem Beginn des 4. Jahrh. — Gegen H. zeigt [140]

H. Lietzmann ebda 254—256, daß die Schlüsse auf einen Vorort mehrerer ägyptischer Gemeinden hinfällig sind; *κοπ.* ist ebenso sinnlos wie *ἐπισκ.*; für *ἐπ.* ist etwa *προσφερομένων* zu lesen: „Die Presbyter zur Rechten sollen auf die Dinge acht geben, welche als Opfer an den Altar gebracht werden, daß sie sie ihrem Werte nach abschätzen und daß sie (die Dinge) angerechnet werden, wofür es nötig ist“ . . . [141]

III. Taufe, Eucharistie, Agapen.

B. G. Collins, *The Sacrament of Baptism in the NT* (Expos. Times 27, 36—39; 70—73; 120—123). [142]

P. J. Heawood, *Some Aspects of Baptism in the NT* (Expos. Times 29, 405—410) verweist zu I Petr. 3, 21 auf den Sprachgebrauch der Papyri: *ἐπερώτησις* ist formelle Anfrage, die Antwort einschließt; I Kor. 15, 29 *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* = für Christus, der als tot gilt. [143]

A. Linton, *The Anaphora* (London Society for the Promotion of Christian Knowledge 1922) gibt die englische Übersetzung von 25 Konsekrationsgebeten mit Einleitung und Anmerkungen, dabei auch protestantische Stücke. [144]

H. Greßmann, *Ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων* (Zschr. f. nt. Wiss. 20 [1921] 224—230) greift zur Erklärung von I Kor. 10, 18 ff. auf das AT und das semitische Heidentum zurück. Die Juden sind *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστήριον* d. h. Gottes; *κοινωνός* ist soviel wie *συνπότης*, *δομοκράτης*, *συνδιασώτης*. Die *ἐράπεζα κυρίου* ist der Schaubrottisch; zu ihr gehört auch das *ποτήριον κυρίου*, wie sich aus prophetischen Anspielungen und bildlichen Darstellungen ergibt; die Juden „essen vor Jahve“ (Deut. 12, 7. 18; 14, 23. 26; 15, 20) d. h. mit ihm zusammen, zunächst in Sippen oder Ortschaften, dann in Kultverbänden. *ברית* bedeutet Opfermahl oder Opferfest, häufiger aber Teilnehmer am Opfermahl oder Kultverein (*θίασος*). Die mit dem Gotte essen, treten dadurch in engste, körperliche und geistige Verbindung mit ihm; der Israelit nennt das einen Bund (*ברית*). „Dagegen fehlt im AT der Gedanke einer sakramentalen Kommunion durch das Verzehren eines Gottes, wie er bei Paulus sicher vorliegt.“ [145]

K. G. Goetz, *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? Eine Untersuchung zum Neuen Testament* (Unters. z. NT hg. von H. Windisch, H. 8, Lpz. 1920). Einige Teile sind für den Liturgiker wichtig. *διαθήκη* ist nach G. mit „Bund“ zu übersetzen. I Kor. 10, 16 f. bezeugt eine Opferdarbringung und dadurch, durch Kelchweihe und Brotsegnung, bewirkte Blutes- und Leibesgemeinschaft mit Christus; „brechen“ ist = weihen (vgl. Jahrb. I Nr. 158) d. h. opfern; es wirkt hier mit der jüdisch-semitische Gedanke von dem solche Gemeinschaft schaffenden Opfermahl und der überhaupt antike von der Gemeinschaft der Opfernden mit dem, für den geopfert wird, und der Opfernden unter sich. Das Herrenmahl ist nach G. bei Paulus mehr noch Opfer als Sakrament und mit dem Tode Christi Ersatz für das tägliche Lammopfer und die Speiseopfer im Tempel (cf. *panis quotidianus*). Der Abendmahlstisch ist *ἐράπεζα τοῦ κυρίου, θυσιαστήριον* (Hebr. 13, 10). Bei Philon und Aquila gelten jene jüdischen Opfer als *εὐχαριστία* oder Darbringungen *ὑπὲρ εὐχαριστίας*. „Paulus hat . . . wenigstens im Kern schon . . . die spätere katholische Opferanschauung von Abendmahl“ (24). Es ist bei ihm auch Gedächtnisopfer, wobei der Tod des Herrn verkündet wird (dies braucht kein heidnischer Gedanke zu sein; auch die Juden kennen ein Opfer zum Gedächtnis; cf. I Makk. 12, 11). *ἐκχύνειν* (weihendes Spenden) und *διδόναι* bedeuten „opfern“. Mannigfache Hinweise auf die Liturgie und religionsgeschichtliche Analogien (bes. 77 ff.). [146]

B. Frischkopf, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage* (Nt. Abh. hg. von Meinertz IX 4—5, Mst. i. W. 1921) referiert gut über die neueren Arbeiten und beweist u. a., daß das Abendmahl als Opfer aufzufassen ist, daß es ein Passahmahl war, daß Eucharistie und Agape verschieden sind. Daß bei Plin. ep. 96 in der ersten Versammlung (*ante lucem*) die Eucharistie gefeiert wurde, in der zweiten die Agape (S. 100), scheint mir nicht so zweifellos. [147]

S. Salaville, *Un texte romain du Canon de la Messe au début du III^e siècle* (Échos d'Orient 21 [1921] 79—85) nimmt Bezug auf Connollys Schrift (Jahrb. I Nr. 177). Nach S. ist das Dokument ein Zeuge für die Epiklese nach den Einsetzungsworten, wie sie die orientalischen Liturgien durchgehend aufweisen. S. bemerkt richtig, daß der Hl. Geist nicht angerufen werde zum Zwecke der Wandlung der Opferelemente. H. H. [148]

A. H. Salonius, *Passio S. Perpetuae. Kritische Bemerkungen mit besonderer Berücksichtigung der griechisch-lateinischen Überlieferung des Textes*. Oversikt av Finska Vetenskaps-Societetens Forhandlingar. Bd. LXIII 1920—1921. Avd. B Nr. 2. Helsingfors 1921. S. 57 wird zitiert aus der lateinischen Passio 80, 14: *et audivimus vocem unitam dicentem: Agios, agios, agios sine cessatione*. Wenn auch Salonius mit Recht Duchesne, *Origines du Culte Chrétien* (1889) 182 zitiert, so scheint er auf die liturgiegeschichtliche Bedeutung der Stelle doch nicht das nötige Gewicht gelegt zu haben (vgl. B. Sodar, Rev. Bén. 34 [1922] S. [27]). A. M. [149]

Ceuppens, O. P. *Agapen en Eucharistie bij St. Paulus* (Ons Geloof Febr. 1922) schließt sich Batiffol an und behauptet, im ältesten Christentum habe es keine Agapen gegeben; als die Korinther solche einführten, habe Paulus sie abgeschafft. [150]

IV. Feste.

H. Lietzmann bezweifelt *Zschr. f. nt. Wiss.* 20 [1921] 174 f. die Ansicht C. Schmidts, daß die Epistula apostolorum (s. Jahrb. I Nr. 209 a) die quartodezimanische Osterfeier bezeugt. Die Erzählung von dem Gefangenen, der nur zur Feier der Pascha befreit wird, soll die Heilsnotwendigkeit der Teilnahme an der immer erneuten Todesfeier des Herrn beweisen. Über die Datierung des christlichen Pascha sagt die Epistola nichts. — Das Pascha der Christen besteht also in der bis zur Parusie stets erneuerten *ἀνάμνησις* des Todes des Herrn; mit dieser ist die *ἀγάπη* verbunden; näherhin ist die Rede vom *λαβεῖν τὸ ποτήριον καὶ πίνειν*. [151]

V. Heiligenverehrung.

Pio Franchi de' Cavalleri, *Note agiografiche* fasc. 5 u. 6 = Studi e Testi 27 u. 33 (Rom 1915. 1920). Untersuchungen über Heilige dieses und des folgenden Zeitraums; z. B. über des hl. Laurentius Wort: *assum est, uersa et manduca* (Reflex einer griechischen Legende), über die Petrus- und Paulusfeier von 258, über die Passion Sixtus' II; ferner über die Legende des hl. Clemens Rom., die Passion des hl. Johannes und Paulus. [152]

VI. Gebete, Hymnen.

Ad. Jacoby, *Ἀνατολή ἐξ ὕψους* (*Zschr. f. nt. Wiss.* 20 [1921] 205—214) erklärt diese Worte des „Benedictus“ als den „Sproß Gottes“, wie auch sonst im AT der Messias Zemach, *ἀνατολή*, genannt wird. — Daneben scheint mir die Erklärung Fr. J. Dölgers, *Sol salutis* (1920) 109—115 beachtenswert. [153]

S. Eitrem und **A. Fridrichsen**, *Ein christliches Amulet auf Papyrus* (Vidskapselskaptets Forhandlingar for 1921 N. 1, Kristiania 1921). Papyrusblatt wohl des 4. Jahrh., mit Kommentar; Fridr. behandelt die Berührungen mit Exorzismus- und Symbolformen. Text abgedruckt bei H. Lietzmann, *Zschr. f. nt. Wiss.* 21 (1922) 79 und Fr. J. Dölger, *IXΘΥC II* (1922) 510 N. 3, die beide Bemerkungen beisteuern. . . διαφύλαξον τὸν οἶκον τοῦτον . . . ἀπὸ παντὸς κακοῦ, ἀπὸ βασκοσύνης πάσης ἀερίων πνευμάτων . . . διὰ τὸ ὄνομα τοῦ ὑψίστου Θεοῦ . . . Φέλαξον, κύριε, τὴν τοῦ Δαυὶδ κατὰ σάρκα, ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας, ἅγιε ὕψιστε Θεέ, ἐξ ἁγίου πνεύματος. δόξα σοι, οὐράνιε βασιλεῦ. ἀμήν. κτλ. [154]

J. W. Tyrer, *The prayer of St. Polycarp and its concluding doxology* (J. of theol. stud. 23 [1921/22] 390—392) verteidigt gegen Robinson (s. Jahrb. I Nr. 199) deren Echtheit. Statt καὶ Πνεύματι ist mit Eusebios ἐν Πν. zu lesen. Ähnliche Doxologien finden sich besonders in Ägypten. [155]

A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments* (Nt. Abh. hg. von Meinertz VI 5, Mstr. I. W. 1921). Die fleißige und wohlabgewogene Arbeit kommt naturgemäß öfters auf den Kult zu sprechen. Jesus ist Mittelpunkt des altchristlichen Kultes. *ἐκκαλεῖσθαι τὸν κύριον* wird erklärt als „den Herrn anrufen“, und zwar meist im Kulte. Schon die Urgemeinde kennt das Gebet zu Jesus, aber zieht das Gebet zum Vater vor, besonders im Gemeindekult. Noch leichter ergab sich die nicht vom jüdischen Monotheismus beeinflusste hellenistische Gemeinde dem Kulte Jesu. Paulus betet zu Christus, bezeugt aber meist das Gebet zu Gott *διὰ Χριστοῦ* oder *ἐν Χριστῷ*. Der Hebräerbrief vertieft diesen Gedanken noch durch die Lehre vom Hohenpriester Christus. Bei Johannes zeigt sich, daß kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Gebete zum Vater oder zum Sohn besteht. Mit Recht, aber vielleicht etwas zu stark wird der Einfluß der Umwelt auf die christliche Auffassung vom Gebet zu Jesus hervorgehoben. Schließlich verfolgt noch Verf. das Thema bei den älteren Vätern und in der Liturgie. [156]

The Oxyrhynchus Papyri. Part XV by B. Grenfell and A. Hunt (Ldn. 1922) bieten ein Stückchen eines christlichen Hymnus mit Noten. „Quantitierende Anapäste, aber an denen verrät sich, daß die Christen ihre Formel ‚Vater, Sohn und Heiliger Geist‘ unbekümmert um das Versmaß in ein Gedicht im Stil des Mesomedes ganz roh eingefügt haben“ (Wilamowitz in der Deutschen Lit.-Ztg. 43 [1922] 317). [157]

Jos. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (Progr. d. Ak. von Braunsberg 1921—22, S. 47—98) setzt die im Jahrg. I Nr. 22 erwähnte Arbeit fort. Untersucht die Hymnodie der apokryphen Apostelakten, die Oden Salomons, die Lieder der Markioniten, Montanisten und der eigentlichen Gnostiker. Hinweise auf Stil und Metrik, auf Mysteriencharakter der Hymnen. Die häretische Dichtung regte in der Kirche eine neue Blüte der Hymnodie an, durch die der „Biblizismus“ überwunden wurde. [158]

VII. Exomologese.

C. R. Pasté, *La confessione liturgica* (Scuola catt. 5. S. 22 [1922] 47—58) sucht im Anschluß an einen von J. V. Bainvel 1920 in den *Rech. de science rel.* veröffentlichten Artikel nachzuweisen, daß in den ersten christlichen Jahrh. neben der Ohrenbeichte ein öffentliches Sündenbekenntnis, das aber von der öffentlichen Kirchenbuße wohl zu unterscheiden ist, in Übung war. Bei der Feier der Geheimnisse bekannten die Gläubigen vor den versammelten Brüdern ihre Sünden; auf dieses öffentliche Sündenbekenntnis folgte die Generalabsolution. Sündenbekenntnis und Generalabsolution hatten sakramentale Bedeutung. Als Beweise sind angeführt die Didache c. 4 und 14; ebenso Const. Apost. 8, 13. Dazu kommt ein Argument a priori. Die Liturgiker nehmen allgemein an, daß die verschiedenen Sakramente einschließlich der letzten Ölung ehemals während der Feier der hl. Messe vom Zelebranten gespendet wurden. Warum nicht auch das Bußsakrament? Als später der Eifer der Gläubigen abnahm und die gottesdienstlichen Versammlungen sich mehrten, reduzierte sich das öffentliche Bekenntnis für leichtere Vergehungen auf die Rezitation des Confiteor, die schweren Sünden blieben der geheimen Beichte vorbehalten. H. H. [159]

VIII. Symbolum.

J. Brinktrine, *Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymbole* (Tüb. Theol. Qu.schr. 102 [1921] 156—190) behandelt 1. *Die Formel: Vater, Sohn, Heiliger Geist*. Weist mit Recht aus Cypr. ep. 69, 7 und 75, 11 nach, daß ursprünglich die Taufformel selbst mit *symbolum* bezeichnet wurde; doch scheint mir an beiden Stellen das *symbolum* nicht von den Tauffragen unterschieden zu sein, sondern vielmehr mit der *interrogatio baptismi* zusammenzufallen. Vielleicht hätte für s. auch auf die Mysteriensymbole, die ja auch geheime Erkennungszeichen waren, hingewiesen

werden können. 2. *Die Entstehung der Tauffragen aus der Taufformel (Mt. 28, 19).* Bringt die Texte, aus denen hervorgeht, daß die Tauffragen unmittelbar mit dem Taufakt zusammenhängen, erkennt aber nicht an, daß die Tauffragen die Taufformel ersetzen. Aus dem Taufgebot (so wäre hier wohl klarer zu sagen gewesen statt Taufformel) Mt. 28, 19 gingen die Tauffragen durch einen Kommentar hervor. Wenn die Väter von einer *ἐπίκλησις*, *inuocatio* der Dreifaltigkeit bei der Taufe sprechen, so spricht das m. E. nicht gegen die Ansicht, daß die Taufformel ursprünglich in den Fragen und Antworten bestand (wie es die Texte bezeugen); oder wenn es dagegen spricht, so ist es auch gegen die Form, die Br. nach dem koptischen Ritus annimmt, daß nämlich der Priester nach der ersten Frage sagt: *Ego te baptizo N. in nomine patris*, dabei zum erstenmal untertaucht usw. Denn auch diese Form ist keine „Anrufung“ im strengen Sinne. *ἐπίκλησις* soll wohl den Gebetscharakter der Formel bezeichnen, vielleicht auch, wie Br. richtig andeutet, den ganzen Taufritus mit der Wasserweihe; genauer sprechen die Väter von einem *ἐπιλέγειν*, *ἐπονομάζειν*. Man nennt den Namen über dem Täufling; das kann ganz gut in Frageform geschehen, zumal ja der Täufling zustimmt. 3. *Zur Entstehung des Taufbekenntnisses.* Dieses entstand aus den Tauffragen und -antworten. [160]

R. Seeberg, *Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols* (Zschr. f. Kirchengesch. 40 N. F. 3 [1922] 1—41). Um 140—150 trat an die Stelle des christologischen das triadische Glaubensbekenntnis. Das Bekenntnis zu Christus genügte für die Judentaufe; bei den Heiden mußte jenes zum Schöpfergott und zum Hl. Geiste hinzutreten. Man löste aus der christolog. Formel den Schöpfergott heraus und setzte ihn an die erste Stelle usw. S. lehnt die Harnack-Lietzmannsche Hypothese (s. Jb. I Nr. 225—228) ab. Die triadische Lehrformel wird unter dem Einflusse des griechischen, jetzt bekannt werdenden Matthäusschlusses zur Taufformel, und diese nach S. „neuaufgekommene triadische Taufformel“ veranlaßte das triadische Glaubensbekenntnis. [161]

J. Haubleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. Bd. 25, 4, Gütersloh 1920). Trin. Taufbekenntnis und Christusbek. waren zuerst gesondert und wurden zum Symbol zusammengeschweißt. Jenes hatte seine Wurzel in der Taufe, dieses wurde in der Taufe von Juden verwandt. Die Verschmelzung geschah durch P. Zephyrin (um 200). [162]

H. Lietzmann, *Symbolstudien* (Zschr. f. nt. Wiss. 21 [1922] 1—34). I. Die Bekenntnistexte des Liber diurnus entstammen frühestens der Mitte des 5. Jahrh. Euseb. V 28, 3 besagt nicht, daß Zephyrin das Symbol geändert habe. Wir haben demnach keinen Anhalt dafür, daß die Eingliederung des Christusbekenntnisses in das trinitarische Symbol in Rom vollzogen worden ist. II. Die lateinischen Taufsymbole sind sämtlich von der lateinischen Form des römischen Symbols abhängig, wurden also übernommen, als die röm. Gemeinde schon Latein sprach, also nicht vor dem 3. Jahrh. III. gewinnt unter Vergleichung mit R die mutmaßliche Urform des orientalischen S. IV. O und R sind Schößlinge aus derselben Wurzel, die im orientalischen Boden steckt. V. Tertullians *regula fidei* benutzt mit Vorliebe Symbole, die den or. Typen nahe stehen, kennt auch R; vielleicht kamen die O-formeln über Rom nach Afrika; O kann ebensogut wie R dem 2. Jahrh. zugeschrieben werden. VI. Irenäus bezeugt durch Übereinstimmung das Alter der or. Symbole. VII. Ebenso zeigt Justin M. um 150 in Rom ursprüngliche Symbolgestaltung mannigfacher Art und orientalischer Prägung. Die Entstehung von R. und sein Verhältnis zu O soll später behandelt werden. [163]

F. J. Badcock, *The old Roman Creed* (J. of th. stud. 23 [1921/22] 362—389). Das Credo des Markellos von Ankyra stammt aus dem 3. Jahrh. und Zentral Kleinasien. Durch seinen mittelbaren Einfluß wurde das römische Credo erweitert. „The creed of the *Gelasian Sacramentary* is of the primitive type . . . It is at least as old as Damasus. It underlies without verbal alteration the creed of Ambrose, and is the common foundation of a series of creeds throughout the Roman jurisdiction which appear to be modified from it by local or Eastern influences.“ [164]

IX. Archäologie.

C. M. Kaufmann, *Gebete auf Stein nach Denkmälern der Urchristenheit* (Kempten o. J.). Eine anregende Zusammenstellung altchristlicher Inschriften. Für die Liturgik hat Bedeutung das Kapitel *Liturgische Anklänge*. Der wissenschaftliche Wert der Arbeit ist gering. Mehrere Ungenauigkeiten sind unterlaufen. S. 14 ist *pie zeses* als *pie ζήσης* zu verstehen. Vgl. Fr. J. Dölger, *IXΘYC* II (1922) 505 N. 3. S. 15: Der Text einer südgallischen Inschrift: *mortem perdidit et uitam inuenit, quia solum uitae dilexit auctorem* ist aus Vita S. Agnetis AA. SS. 21. Jan. tom. II. 715, 1. S. 16 *εὐμνοῦδης ἀθάνατος* ist von K. ungenau wiedergegeben und völlig mißverstanden. (In *ΕΥΜΥΡΩΔΙΣ ΑΘΑΝΑΤΟΣ* steckt offenbar *ΩΡΑΙΣ* = *οὐδελς*; wir haben also die heidnische Formel vor uns, die K. gerade nicht finden will. Es bleibt *ΕΥΜΥΡ* übrig, das man vielleicht als *εὐμοιρ(ε ἔστω)* oder *εὐμοίρει* erklären kann, also als einen Ersatz für das gewöhnliche heidnische *εὐψύχει*. Ob in diesem „sei glücklich“ ein Fortschritt über das heidnische resignierte „sei getrost“ liegt, läßt sich nicht sicher sagen. O. C.) S. 20 *refrigerium* bedeutet ursprünglich Liebes-, Gedächtnismahl. S. 23 muß es an Stelle von durchdrängten durchtränkten, S. 56 statt hellenisch hellenistisch heißen. S. 31: die gegebene Auflösung von *BYMT* und *ΘYMT* ist zum mindesten als unsicher zu bezeichnen. Vielleicht ist für *MT* die Deutung *Μιχαήλ*, *Γαβριήλ* wahrscheinlicher. Vgl. Fr. J. Dölger, *IXΘYC* I (1910) 312. S. 53 die Stelle Joh. 12, 24 gehört zum folgenden Komma. S. 71 ist jedenfalls anstatt *XMI* zu schreiben *XMT*. B. Krümmel O. S. B. [165]

H. Leopold, *Le memorie apostoliche a Roma e i recenti scavi di S. Sebastiano*. Bil. 1916, 172—183. [166]

P. Styger berichtet in den *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana* Serie II Tom. XIII 1918, 1—114 über die bis April 1916 in S. Sebastiano vorgenommenen Ausgrabungen. [167]

O. Marucchi im *Nuouo Bull. di Arch. Crist.* 26 (1920) 5—31 und [168]

P. Styger in der *Zschr. f. kath. Theol.* 45 (1921) 549—572 berichten über die weiteren Ausgrabungen. [169]

J. P. Kirsch, *Die neu entdeckte „Memoria apostolorum“ an der Via Appia bei Rom* (Jahresber. der Görresges., Köln 1921, 27—40). Im 4. Jahrh. am 29. Juni Fest des hl. Petrus und Paulus so wie in St. Peter und St. Paul in der *Basilica apostolorum*. In der *Triclia* von etwa 250—350 zu Ehren der Apostel *refrigeria* abgehalten; die ganze Anlage ist die *memoria apostolorum*. Wie sie das wurde, ist noch nicht sicher zu sagen; viele nehmen an, am 29. Juni 258 seien die Gebeine der Apostel hierher gebracht worden und einige Zeit dort geblieben. [170]

H. Lietzmann gibt ebenfalls in der *Zschr. f. nt. Wiss.* 21 (1922) 151—157 an der Hand von Zeichnungen einen klaren Überblick über die Grabungen. Er vermutet, daß der Raum, an den sich die *Triclia* lehnt, die Apostelgräber enthielt; doch seien weitere Arbeiten nötig. [171]

G. Bendinelli berichtet in den *Notizie degli Scavi* 1920, 123—141 vorläufig über das Hypogaeum in Viale Manzoni. Die Bilder scheinen christlich-gnostisch zu sein (2. Hälfte des 2. Jahrh.). Bes. hinzuweisen ist auf eine Frau, deren Haupt verhüllt ist, zwischen zwei Männern, von denen der eine ihr Haupt mit dem Stabe berührt — gnostische Initiation. B. und J. Wilpert bereiten eine größere Veröffentlichung vor. Vgl. *Arch. Anzeiger* 1921, 111f.: Viele Bilder entbehren der bestätigenden altchristlichen Analogien; andere können christlich erklärt werden, bes. ein Convivium. 12 Apostel(?), viermal der gute Hirt, kleines Kreuz. [172/3]

Jos. Wilpert, *Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen* (*Zschr. f. kath. Theol.* 46 [1922] 1—19, 177—211) spricht u. a. auch über die Gebetsgebärden: *προσκύνησις* durch Kuß, Knien, Prostration, Oranten. Letztere sind in der Seligkeit und „beten für die Zurückgebliebenen“ (nach W.s bekannter Interpretation). S. 10 ist das *osculum iactum* mit dem Handkuß zusammengeworfen,

letzteren, nicht jenes beschreiben Apul. *metamorph.* IV 28 und Minuc. Felix 2, 4; vgl. *Theol. Rev.* 20 (1921) 182. — Die Skulpturen stellen oft Szenen dar, die auch in der Liturgie vorkommen, besonders auch in der *Commendatio animae*. W. stellt ein *Corpus sarcophagorum Christianorum* in Aussicht. [174]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

I. Ausgaben, Handschriften, Bibliotheken.

Vollständige Neuausgaben liturgischer Bücher größeren Umfangs sind nicht zu verzeichnen, jedoch haben sich an die letzten Erscheinungen mehrere Erörterungen angereicht.

M. Andrieu, *A propos de quelques sacramentaires récemment édités*. (Rev. des Sciences relig. 2 [1921] 2, 190 ff.) Nach einer Besprechung der Ausgaben von M. H. A. Wilson, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* 1915, H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*¹ (vgl. Jb. I Nr. 299), Alban Dold, *Ein vorhadrianisches gregoriansches Palimpsestsakramentar in Gold-Unzialschrift* 1919² (vgl. Jb. I Nr. 301 mit Anm.), P. Cagin, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, publié sous les auspices de la Société historique et archéologique de la Charente Angoulême [1918] aus Paris. B. N. Lat. 816) und K. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (Cod. Sangall. 348) (vgl. Jb. I Nr. 298) bringt A. gerade im Anschluß an die beiden letzteren einige Bemerkungen über die gelasianischen Sakramentare im 8. Jahrh. Seine Notizen betreffen: 1. die Messen am 3. 4. 5. Fastensonntag, nach V (= Vat. Reg. 316 ed. Wilson 1894) sog. Skrutiniumsmessen (Ergebnis S. 200); 2. die 2 Messen am Mittwoch in der Karwoche, wie sie A (= Sakr. v. Angoulême) bietet; 3. die Präfationen, die in A zwischen Mittwoch und Gründonnerstag eingeschoben sind; 4. die *Reconciliatio penitentis ad mortem* bei Wilson, *Sacr. Gelas.* 66/7 (S. 202); 5. die Missa Chrismatis am Gründonnerstag (S. 203); 6. die 2 Messen in A am Abend des Gründonnerstags (S. 204); 7. die Unterschiede zwischen den einzelnen Sakramentarien in der Karfreitagsliturgie (S. 204 ff.); von besonderem Interesse ist hierbei die Bitte für den Kaiser (V: *pro*

¹ R. Stapper bespricht in *Theol. Revue* 21 (1922) 9/10, 195 ff. die Lietzmannsche Ausgabe und H. Dausend, *Das älteste Sakramentar der Münsterkirche zu Essen* (Jb. I Nr. 302). Mit der Klassifizierung der Hss. durch L. ist St. nicht einverstanden; es erscheint ihm nicht glaublich, daß man am fränkischen Königshof das römische Urexemplar noch vor oder sogar neben einer Überarbeitung bzw. Erweiterung zum Abschreiben aufgelegt habe; auch bestreitet er, daß die Lesungen des Cod. von Cambrai dem Ottob. gegenüber in allem die ältere Fassung darstellen; gegen die Ursprünglichkeit spreche schon das Fehlen des *atque Andrea* im Embolismus nach dem Paternoster; die Auslassung des Wortes *novitas* in der Postkommunion der zweiten Weihnachtsmesse scheint auf großer Eilfertigkeit zu beruhen. Im Zusammenhang mit der Behandlung dieser Stelle fällt auch die Altersbestimmung des Leonianums; statt des vielfach irreführenden Drucks von Pamelius hätten die beiden Kölner Hss., Cod. 137 und Cod. 88, herangezogen werden sollen. Ausstellungen bringt auch D. de Bruyne in *Rev. bénédict.* 34 (1922) 165 f. Bedenken äußert H. A. Wilson, *The Reconstruction of Hadrian's Sacramentary* (Jb. of theol. stud. 23 [1921/22] 392—399). Vgl. ferner P. de Puniet, *Rev. d'hist. eccl.* 23 (1922) 357 f., W. Levison, *Theol. Litztg.* 1922, 371—373, A. Baumstark, *Ein Markstein der römischen Sakramentarforschung* (Köln. Volksztg. 1922 Nr. 574).

² Das von D. veröffentlichte Sakramentar ist nach A. verwandt mit der Hs. von Cambrai und damit an das Hadrianum herangerückt (S. 165). Die frühe Datierung lehnt also auch A. ab.

christianissimo imperatore vel rege nostro Ill., A ebenso; G(regorianum): *pro christianissimo imperatore nostro*; S(angall): *pro christianissimis imperatoribus nostris*, woraus A. für dieses Sakramentar auf die Abfassungszeit von Sept. 813 — Jan. 814 schließt (Mitregentschaft Ludwigs d. Fr.); 8. den Tauf-Ordo (S. 206), der z. B. in S fehlt; 9. das Fest der Verkündigung (S. 207), wo A zwei Messen hat, von deren Lektionen die einen aus Gelas. und Gregor., die andern aus gallikanischen Sakramentaren herübergenommen sind (Miss. Bobb. und Miss. Goth.); 10. die Litaneien und Bitten an den 3 Tagen vor der Himmelfahrt, die in V fehlen, in anderen teilweise stehen; A hat die interessantesten Anleihen; 11. das Fest St. Peter und Paul (S. 208), wo A nach V nur eine Messe für den hl. Petrus hat, jedoch mit dem gregorianischen Einschlag der Prälation von den 2 Aposteln; 12. bemerkenswerte Unterschiede im Proprium de Sanctis zwischen A und S, die sonst hier ziemlich übereinstimmen. — Eine bestimmte Fixierung des Zeitpunktes, wann Gelasianum und Gregorianum im fränkischen Reich sich begegnen, wagt A. nicht¹; jedoch kann man die Etappen in der Romanisierung der fränkischen Liturgie an der Hand der Sakramentare festsetzen: a) das Gelasianum in V; b) die Redaktion, deren Hauptpräsentant A ist; c) die fortschreitende Annäherung an das Gregorianum, wie sie S vorstellt. [175]

W. C. Bishop, *The early Roman Liturgy* (Church Quart. Rev. 93 [1922] 296—318). Studie über die Sakramentare aus Anlaß der letzten Ausgaben.

L. Gougaud O. S. B. [176]

D. de Bruyne, *Une messe gallicane inédite* (Rev. bénéd. 34 [1922] 156 ff.). Die in merovingischen Lettern mit barbarischer Orthographie und ziemlich nachlässig geschriebene Messe findet sich in dem von St. Denis stammenden Pariser Cod. N. B. 256 mit Evangelien in Unzialschrift s. VII., aus dem G. Morin schon Rev. bénéd. 10 (1893) liturgische Randnotizen herausgegeben hat. Der auf fol. 103^v stehende Text bietet merkwürdige Einzelheiten z. B. in der „Contestatio“: *Acipi domine anima famuli tui illi, adstant ei angeli tui septem²: rafael estu ei sanitas, racuel estu . . .* Schluß: *et habiad partem in tua primma resureccionem et cum viginti et quattuor senioribus sedentibus in celo et cum quattuor animalibus huna uoci coobolancia (= coiubilantia?) et dicen dicenciam concinam et dicam sanctus sanctus³.* Die Vergleichung mit den gebräuchlichsten Sakramentaren (Greg., Leon., Gelas., Bobb., Miss. Goth.) ergeben eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Gelasianum. [177]

A. Dold O. S. B., *Untersuchungsergebnisse einer doppelt reskribierten Wolfenbüttler Handschrift* (Zentralbl. f. Bibl.-Wesen 34 [1917] 233—250). Andreasprälation, sonst nicht nachweisbar, mit *inuitatus est sequi fratribus suis quartus ad celum*; Vita S. Martini als Epistel benutzt; Evangelium am gleichen Feste Luc. 19, 11—16 (sonst nicht bezeugt); vgl. Jb. I Nr. 602. O. C. [178]

C. L. Feltoe, *Was the Sacramentarium Leonianum ever at Milan?* (J. of th. st. 23 [1921/22] 291 f.) bemerkt, daß viele „leonianische“ Gebete in den Ambrosianischen Büchern enthalten sind, auch in dem modernen Brevier, und vermutet, daß die beiden Borromei um 1600 das L. in Mailand benutzten. O. C. [179]

¹) Jedoch sagt er: La date 750—760 proposée par M. Bishop n'a certainement rien d'excessif.

²) Über diese sieben Engel (Gabriel fehlt in der Hs.) wird am Schluß gehandelt. Jedoch darf der jüdisch-gnostische Einschlag hier nicht übersehen werden.

³) Charakteristisch für die Arbeitsweise in diesem (inoffiziellen) Formular ist der Satz: *ne memineris antiquarum delec uerborum (= delictorum!) in iuuentute tua sicut haquila*, in den drei Reminiszenzen zusammengefloßen sind: a) Ps. 24. *delicta iuuentutis meae et ignorantias meas ne memineris*; b) Ps. 78. *ne memineris iniquitatum nostrarum antiquarum*; c) Ps. 102. *renouabitur ut aquilae iuuentus tua*. Bemerkenswert ist ferner der Ausdruck: *et danail de laquaum (= lacu) leonum* (vgl. die Commendatio animae des Breviers und Jb. I Nr. 161—163). Zu Gebuei ist zu bemerken, daß im Cod. Alexandrinus der LXX Γεζοβε statt Γελζοβε steht. O. C.

D. de Bruyne O. S. B., *Un système de lectures de la liturgie mozarabe*. (Rev. bénéd. 34 [1922] 147 ff.) Univ.-Bibl. Madrid Cod. 31 s. IX. enthält neben einem sehr seltsamen biblischen Text (Bibel von Alcalá!) auch 216 liturgische Notizen; durch Vergleich mit den übrigen mozarabischen Liturgien¹ ergeben sich neben vielen Ähnlichkeiten bemerkenswerte Verschiedenheiten, die die Variabilität auch der mozarabischen Liturgie beweisen. Die Evangelien und manche Bücher des AT sind nicht mit Noten versehen. Die Einordnung der Notizen ins Kirchenjahr ergibt interessante Einzelheiten (z. B. *caput anni* = 2. Januar Fasttag als Protest gegen die Saturnalien; *de carnes tollendas* = 1. Fastensonntag usw.) Zusammenfassung S. 155: Si nous comparons ces données avec le Comes de Silos, nous remarquons des changements dans la disposition des dimanches, des divergences dans l'assignation des péripécopes, surtout aux fêtes du Carême, un plus grand nombre de saints dans la Bible d'Alcalá. D'autre part elle a beaucoup moins de saints que n'en connaît le sacramentaire. [180]

A. Wilmart O. S. B., *Un livret bénédictin composé à Gellone au commencement du IX^e siècle* (Rev. Mabillon 11 [1922] 119–133). Ein Hss.-trümmersammlung des Musée Calvet zu Avignon enthält u. a. ein *martirologium per circulum anni* (in ganz gekürzter Form, „un nouveau dérivé de la recension dite du *Bernensis*“, un de ces bréviaires hiéronymiens qui paraissent avoir formé une famille aussi nombreuse que bigarée au VIII^e et au IX^e siècle“), dann 9 Messen, eine *pro regibus* und eine *m. monachorum* aus dem Supplement Alkuins, die 7 anderen (St. Laurentius, Andreas, Ia Dom. Adu., Weihn., Ostern, Himmelf., Pfingsten) aus dem Gregorianum Hadrians, ferner eine *Expositio super missam*, d. h. eine Kanonerklärung. Das Ganze geht wohl auf die Tätigkeit Benedikts von Aniane zurück. O. C. [181]

G. Morin O. S. B., *D'où provient le Missel d'Andechs?* (Hist. Jb. d. Görresges. 41 [1921] 273 ff.). Clm 3005, berühmt wegen der historischen Notizen über die auf dem „Heiligen Berg“ aufbewahrten Reliquien, ist ein Vollmissale des 9. Jahrh. (nach Ebner Vollmissalien erst seit dem 10. Jahrh.) mit Neumen, die erst im 11. Jahrh. eingetragen sind. Teils gregorianisch, teils gelasianisch, aber sehr unachtsam behandelt (so daß z. B. der hl. Martyrer Eustachius zur Jungfrau Eustochia wird S. 274). An liturgischen Besonderheiten hebt Morin heraus: Am Fest Purit. B. M. V. eine eigene Präfation (d'un style affreusement barbare); am 12. März beim Offertorium: *ut animae famuli tui Gregorii prosit oblatio*; eine besondere Präfation am Palmsonntag; am Karsamstag Hinzutritt einer äußerst langen Präfation; von den Litaneien am Karsamstag, die z. T. herausgerissen sind, ist noch die Anrufung der Apostel vorhanden; vorausgeht eine viermalige Anrufung der Mutter Gottes, darin eine *Sancta mater luminis* wie im Antiph. von Tommasi Opp. ed. Vezzosi V, 94; eigene Messe für die Vigil der hl. Cäcilia mit betrachtenswerter Postcommunio; nach dem Fest des hl. Andreas kommt Dom. de Sa. Trin. Gesangstücke von heute; aber die Lektionen und Gebete sind die in den alten Meßbüchern beim 5. Sonntag vor Weihnachten. Dann spricht M. über paläographische und linguistische Eigentümlichkeiten: Mehrere Schreiber, die Sprache in den späteren Partien unter dem Einfluß des lokalen Dialekts (?). Herkunft des Cod: Conrad von Hornstein macht eine Notiz, er habe bei seiner Flucht aus dem Kloster Petersberg am Madron bei seiner Zerstörung durch Megingoz von Surberg diesen von einem seiner Ahnen, Conrad, Herrn auf Andechs, hergestellten Codex wieder nach Andechs gebracht und dort gestiftet. In der Liturgie des Karsamstags finden sich vier Worte, die sich auf die Benediktinerkongregation beziehen, für die das Buch gemacht ist; gegen Ende des *Exultet* heißt es: *omnemque clerum et congregationem Sanctorum Apostolorum et deuotissimum populum*. Man denkt bei dieser Gemeinschaft unter dem Schutz des hl. Petrus und Paulus an Wessobrunn, von dessen Mönchen

¹) Liber comicus de Silos ed. Morin, Anecd. Maredsol. I, 1893; Liber ordinum ed. M. Férotin, Mon. eccl. liturg. V, 1902; Liber sacramentorum ed. M. Férotin, Mon. eccl. liturg. VI, 1902; Missale mixtum ed. Lorenzana, Migne P. L. 85; Breviarium ed. Lorenzana, Migne P. L. 86.

auch der Petersberg nach dem Ungarneinfall besiedelt wurde. Dazu kommen gewisse Übereinstimmungen mit dem Evangeliar von Wessobrunn Clm 22021 s. IX. Endlich: In einem Hss.-Katalog von Wess. s. XII. steht die allgemeine Notiz: *Missalia Snellonis*. Snello, Abt von Wessobrunn s. X. i. (wohin P. Lehmann auch das Missale von Andechs verlegt), ließ also Miss. herstellen, und M. nimmt an, daß dieses Missale das einzige sei, das aus dem Ungarnbrand von den Brüdern gerettet worden sei, nach Andechs und dem Petersberg gekommen, dort ergänzt und wiederhergestellt worden sei und gegen Ende des 13. Jahrh. in die Gegend des Ammersees mit Conrad von Hornstein zurückgewandert sei. [182]

[Fr. Guerrini.] *Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis Fratrum Praedicatorum iussu Rev.mi Patris Fr. Ludovici Theissling eiusdem Ordinis Magistri Generalis editum. Romae 1921.* 1256 schloß der fünfte Dominikanergeneral Humbert de Romanis († 1277) den Kodex ab, der die gesamte Liturgie des Dominikanerordens umfassen sollte, die dann 1267 vom Hl. Stuhl approbiert wurde. Diese Handschrift wurde das Normal-exemplar für die Dominikanerliturgie. Die Neuerungen im Kalendarium und Psalterium veranlaßt durch die Reform Pius' X. ließen eine teilweise Veröffentlichung des Humbertschen Sammelwerkes ratsam erscheinen. Der Herausgeber bringt zuerst das Ordinarium, dann aus dem Martyrologium den Abschnitt: *De officio legendi de calendario et luna et martyrologio et aliis his annexis*. Von ganz besonderem Interesse ist der feierliche Meßritus, der sehr eingehend beschrieben wird, daran anschließend die Kommunionfeier. Beide Stücke sind dem *Missale Conventuale* entnommen. Aus dem *Missale minorum altarium* stammt die Darstellung der Privatmessen. Schließlich wird nach dem *Collectarium* das *Calendarium vetus iuxta prototypum* abgedruckt. Wir haben in dieser Veröffentlichung einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Meßritus. Die Dominikanerliturgie geht auf die alte Pariser Liturgie zurück, und im 13. Jahrh. machte der Liber ordinarius des Lütticher Benediktinerklosters eine starke Anleihe bei dieser liturgischen Arbeit Humberts. Wenn dann im 15. Jahrh. der Lütticher Ordinarium die Grundlage der Bursfelder Statuten wurde, so ergibt sich von selbst die Wichtigkeit der Veröffentlichung des Dominikaner-Ordinarium¹. P. Volk O. S. B. [183]

M. Andrieu, *Notes sur quelques manuscrits et sur une édition de l'„Ordo romanus primus“*. (Rev. des Sc. rel. 2 [1922] 319 ff.). A. wendet sich gegen Grisar, der seinen Text des Ordo R. aus Cod. Sessor. 52 in der Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele in Rom s. XI in den *Analecta Romana* t. I (1899) S. 217—229 als den ursprünglicheren gegenüber dem von Mabillon bezeichnet, und gegen J. Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines 1905, der ihm beipflichtet. Zunächst weist A. nach, daß die Hss. a) S = Sessorianus; b) F = Verona Kapitularbibliothek 92; c) R = Clm 14510 s. IX aus St. Emmeram in Regensburg; d) N = B. N. 14088 aus Corbie; e) Z = Köln Dombibl. Cod. CXXXVIII (Jaffé-Wattenbach, *Eccles. Metropol. Coloniens. codd. mscr.* 1874, 5718) eine geschlossene Gruppe FRZNS gegenüber Mabillon bedeuten. Sie stellen in ihrer Gesamtheit eine Verschlechterung und Individualisierung des ursprünglichen Textes dar, am meisten der Sess., der um eines glatten Stiles willen seine Vorlagen ändert, ein Kennzeichen der karolingischen Renaissance. Auch die Heranziehung von Cod. Einsiedl. 110 und Vat. lat. 4973 für den kritischen Apparat durch Grisar kann nicht gebilligt werden. Der erste hat keine selbständige Bedeutung, der letztere, eine Papierhs., stammt erst aus der Humanistenzeit, von Onofrio Panvinio, und ist aus dessen Original im Cod. Vat. lat. 6112 kalligraphisch abgeschrieben und dem Kardinal Alexander Farnese gewidmet. Panv.'s Arbeit ist aber nur ein wortwörtlicher Auszug aus dem Ordo Romanus de officio Missae des gelehrten Kanonikers Georgius Cassander in Köln, so wörtlich, daß der Abschreiber sogar die Korrekturen C.'s getreulich herübernahm, und so eifertig, daß er die beigegebene Liste der Errata gar nicht bemerkte. [184]

¹) Vgl. die Charakteristik der dominikanischen Liturgie bei Bernardot O. P. *La place de la liturgie dans la spiritualité dominicaine* (La Vie spirituelle, August 1921). Auszüge in Rev. liturgique et monastique 7, 2 (1921) 23 (vgl. Jb. I Nr. 333).

G. M. Beyssac O. S. B., *Note sur un Graduel-Sacramentaire de St-Pierre-St-Denys du Bantz, du XII^e siècle* (Rev. bénéd. 33 [1920] 190 ff.). Das Gradual-Sakramentar befindet sich jetzt im Besitz des liturgischen Kabinetts von J. M. Falkner in Durham. Schon seine neumatischen Noten weisen in die Gegend von Bamberg. Das Graduale selbst enthält keine liturgischen Besonderheiten, etwas mehr schon das „Ordinarium Missae“ (z. B. mit sechs verschiedenen Melodien für das Kyrie) und die darauffolgenden 41 Sequenzen, wovon eine Mariensequenz (Iac. *Speciosa super inclitas | filios Syon | sancti spiritus gratia plena*) unediert ist. Auf das Graduale folgt ein gleichzeitiges Sacramentarium und darauf ein Supplement auf Papier geschrieben aus dem 15. Jahrh. In diesem letzteren findet sich z. B. ein Alleluja auf das Fest der hl. Dorothea, das nur in Würzburger Meßbüchern wiederkehrt. Andere Feste finden sich auch im Kalendarium von Bamberg von 1840. Den deutlichsten Aufschluß über die Zugehörigkeit des Buches gibt uns das Sakramentar, in dessen Orationen mehr als einmal die Schutzheiligen St. Petrus und St. Dionysius eines Klosters genannt werden. Das trifft auf Banz zu. [185]

A. Chaullac, *Un martyrologe du XII^e siècle de l'abbaye de Saint-Émilien* (Revue Mabillon 9, 1 ff.). Das Martyrologium Burdigalense et expos. reg. S. Augustini im Archiv des Dep. Gironde, stammend aus der Abtei St. Emilion, verwandt mit dem Martyr. Usuardi, soll geschrieben sein i. J. 1133 von mehreren Händen. S. 12 ff. werden die Heiligenfeste veröffentlicht, soweit sie nicht im Martyrologium stehen (S. 13: XXVI. Kal. Aug. S. *Terre* [?] *Virginis*). [186]

K. Strecker, *Ist der Parisinus 266 der von Lothar dem Kloster Prüm geschenkte Codex?* Neues Archiv der Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 44, 135 ff. [187]

Wildhagen, *Das Kalendarium der Hs. Vitellius E XVIII*. Halle 1921. [188]

O. Günther, *Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig* (Katalog der Danziger Stadtbibliothek V, 5) Danzig 1921. Die hier vorkommenden liturgischen Bücher weisen zum größten Teil nach dem Deutschherrnorden hin, so vor allem die Breviere und Meßbücher. Jedoch fehlt es innerhalb der Gruppen nicht an bemerkenswerten Varianten. So ist die Hs. F 166 ein Breviarium secundum notulam dominorum Teutonicorum, aber ebenso wie F 218, F 396, Q 16, O 10, O 17 mit manchen Abweichungen von der Ausgabe Nürnberg 1492 (Hain *3942). Solche Veränderungen sind z. B. im Hymnarius (fol. 36 ff.) Ausfall des Hymnus In septuagesima, dann die Hymnen de S. Dorothea, der 1. Hymnus de S. Hedwige (*Excultans hodie omnium*) und die 4 Hymnen de S. Barbara. Außerdem stehen die 3 Hymnen *Fit porta Christi pervia* — *Quem terra pontus ethera* — *O gloriosa Domina* statt unter de Annunt. in der Hs. unter de Purif. — In F 124 (S. 118) weicht der Hymnarius besonders stark ab von dem des Deutschordensbreviers der Drucke. Unter den nachgetragenen Hymnen verzeichnet der Herausgeber auch *Presens dies recolitur* (der Hymnus bei Mone III, 368 Nr. 1004 beginnt *Pr. d. expendatur*). — S. 500 Q 23 Breviarium s. XIV. — Q 148 s. XV aus dem Kloster M. Paradies zu Karthaus hat einen Hymnarius mit Musiknoten zwischen den Linien. — F 59 ist ein Missale sec. notulam dominorum Teutonicorum (davon mehrere Exemplare: F 61, 80, 87, 91, 332, 333, 399, 400, 401, 402; ein Auszug F 284). Interessant sind die Nachtragungen einzelner Officia auf Bl. 216 ff. z. B. de S. Cristoforo, de S. Reynoldo, de IIII virginibus capitalibus, de S. Helena, de S. Gerdrudi virgine. — Das Missale F 332 ist das Exemplar des Brigittenaltars, F 399 das Exemplar des Margaretenaltars, F 403 das des Georgenaltars, F 412 enthält liturgische Gesangstücke der Messe mit Gesangsnoten auf vier roten Linien (wozu das notiert?) s. XV i. — Auf fol. 248 von Q 27 steht „Über den Ritus der Messe“ (?). — F 404 s. XV enthält ein Antiphonarium, beginnend mit dem Osteroffizium; ebenso F 405, 408—411; in der Marienkirche zurückgeblieben ist ein Ant. maximum in vier großen Bänden, geschrieben 1513—23 von Wenzel Grunau in Thorn. — F 406 s. XV ist ein Cationale, Q 23 fol. 78^b ein Collectarius von Dom. I.a in Adventu — Fer. VI. p. Dom. III in Quadrag., Q 150 s. XIV ein Coll. sec. not. dom. Teut. — Ferner sind zu erwähnen zahlreiche litur-

gische Bruchstücke, meist Vorsatz- oder Deckelblätter, von Günther meist nicht näher bestimmt, außer F 30 (S. 78) als Vorsatzblatt s. XIV Lichterweihe, Meßintroitus vom 2. Febr. mit Noten; F 218 (S. 201) Pergamentblatt s. XV. Lektion aus der Placidus-legende. F 253 (S. 297) fol. 123: [Johannes v. Hildesheim] *Gesta sanctorum trium regum. Cum . . . ymo . . .* Schluß: *Ubi patris ubi tui / Et amoris sacri frui / mereamur gloria*; F 402 (S. 454) zwei Vorsatzblätter vorne, eines rückwärts membr. s. XIV: *Quando dicatur credo, de prefacionibus, de gloria in excelsis* und Lectiones für bestimmte (welche?) Tage. [189]

J. Sautel, *Catalogue descriptif et illustré des manuscrits liturgiques de l'église d'Apt*. Carpentras 1921. Breviarien, Antiphonare, Lektionarien des 13. und 14., 4 Sakramentare des 12., 2 Troparien des 11. Jahrh. mit Neumen aus Apt in der Provence. O. C. [190]

H. Clauß, *Die Schwabacher Kirchenbibliothek*, München 1921. S. 53 ff. Bücherverzeichnis; daraus Hss. Nr. 9 Breviarium Bambergense 1447; 68 Brev. s. a; 86 Benedictionarium mit Noten s. a; 75 Benedictionale m. Noten s. a; 90 Officium defunctorum m. Noten s. a. Drucke: 155 Brev. Cisterc. Basel 1484; 70 Obsequiale sive benedictionale Eystettense, E. 1488; 200 Hymni et Sequ. cum verb. interpretatione Hermanni Torrentini Köln o. J. (wahrscheinlich nach 1504)¹. [191]

F. X. Buchner, *Zur Geschichte des vormaligen Franziskanerklosters auf dem Möningerberge*. (Franzisk. Studien 7 [1920] S. 39 ff.). S. 46 ff. wird ein Bücherverzeichnis des Franziskanerklosters a. d. J. 1556 veröffentlicht. Das Kloster (i. d. Oberpfalz) wurde 1452 gegründet und im genannten Jahre aufgehoben. Es befinden sich also wohl auch Bücher aus der Zeit vor 1500 darunter, auch die gebräuchlichen Liturgica z. B. Nr. 31—33 (Offertorium Nr. 32!), 59, 83, 148 (Officia spiritualia chori Bambergensis), 189 (Plenarium), 224 (Breviarium pro horis, canonicis Pauli Florentini), 335 (Brev. sec. us. almae ecl. Salisburg.). [192]

Straubinger Urkundenbuch, hg. von Frid. Solleder. Straubing 1911—1918². Nr. 69 (S. 66 ff.) und Nr. 70 (S. 70) Meßstiftung durch Herzog Albrecht für Agnes Bernauer (21. I. 1497); Nr. 221 (S. 210) Seelgerätsstiftung Albrechts des Haidolfingers; Nr. 309 (S. 253) Neubau einer Kapelle im Klosterkreuzgang der Karmeliten zu Ehren des hl. Nikolaus durch Hanes Ekker mit bestimmten Stiftungen; Nr. 326 (S. 263) Stiftung von Donnerstagant und -prozession (30. V. 1423). *Maister Hainrich der Neithart, pfarrer zue Straubing, bekennt von eins ampts wegen, das man all pfintztag singen sol ewigklichen in den ern des heiligen wirdigen fronleichnam. Es werden dann noch ganz bestimmte rituelle Vorschriften über die Abhaltung dieses Amts gegeben (z. B. die priester sullen . . . in dem chor umgeben mit der responsen die si singen sullen 'homo quidam fecit' etc. . . und der priester der das sacrament tregt . . . sol anheben zu singen den fers 'O salutaris hostia' und den selben fers sullen dann die priester gar aussingen mitsamt den vier schülern³, die auch dartzue gestiftet sein). — Nr. 334 (S. 267) Stiftung vom 29. IV. 1428 (bes. S. 269!); ebenso Nr. 447 (S. 332) vom 7. X. 1461; Nr. 497 (S. 368) vom 16. X. 1469 Meßbuchstiftungen⁴; Nr. 412 (S. 312) und Nr. 437 (S. 327). [193]*

K. Schiffmann, *Die Handschrift des Linzer Entechrist* (Zschr. f. deutsch. Altert. u. d. Lit. 59 [1922] 163 f.) spricht auch von liturgischen Büchern des XV. und XVI. Jahrh. (alemannisches Brevier, Gebetbuch mit Kalendarium) aus dem Stift Gleink, wohin sie selbst durch eine Schenkung des 16. bzw. 17. Jahrh. gekommen sind. [194]

¹) Es ist merkwürdig, daß im Inhaltsverzeichnis die Breviere, Benediktionalien usw. unter „Meßbücher“ aufgeführt sind. — Vgl. dazu auch H. Clauß, *Kirchenkleinodien des markgräflichen Amts Schwabach bei der Inventarisierung des J. 1529* (Beitr. z. bayr. Kirchengesch. 28 [1922] 90 ff.).

²) Dazu L. Theobald, *Beitr. z. bayr. Kirchengesch.* XXVIII, 3 (1922) 116.

³) Über den Anteil der Schule an liturg. Feiern vgl. Jb. I, Nr. 322 mit Anm.¹).

⁴) Ähnlicher Gegenstand bei J. Jmesch, *Gaben für ein Missale der Kirche von Zweisimmen im J. 1470*. Zschr. f. Schweiz. Kirchengesch. 14 (1920) 153—155.

II. Die Liturgie bei den Autoren.

H. v. Schubert, *Geschichte der christl. Kirche im frühen Mittelalter* II, 1 (1917¹). Da besonders auch die liturgisch schaffenden Persönlichkeiten hervortreten, sei dieses umfangreiche und belehrende Werk an dieser Stelle genannt, wenn es auch zu andern Abschnitten herangezogen werden muß. S. 229: Patriarch Maritba d. Gr. (536—562) überträgt die heute noch gültige nestorianische Liturgie aus dem Griechischen und Syrischen. S. 279: Einführung des römischen Gesangs in der angelsächsischen Kirche. 378 (380): Adoptianische Anklänge in der Liturgie Spaniens. 450: Liturgische Reformen(?) des Claudius von Turin (s. IX). 520: Die Bedeutung der Liturgie bei der germanisch-mährischen Mission (Cyrill und Methodius); der Liturgie wird der abendländische Ritus zugrunde gelegt. 634 ff.: Gottesdienstl. Einigung zwischen Frankenreich und Rom (mozar., gallik., röm. Liturgie!). 670: Liturgische Bücher z. Zt. der Karolinger; Heiligenfeste. 712: Die Anfänge der Liturgie als Lehrstoff der karolingischen Klosterschulen. 641: Amalar von Metz (gegen Morin unterschieden von Amalar von Trier [Franz, Messe im M. A. 376 ff.; Gerbert, Mon. vet. lit. Al. II, 149 ff]), ein Schüler Alkuins, der erste Liturgiker. S. 752: Hymnendichtung; S. 747: Walahfrid Strabo, de exordiis et incrementis. S. 760: Musik und Gesang im Dienste der Liturgie. [195]

D. Franes O. F. M., *J. Firmicus Maternus en de Canon der H. Mis* (De Katholiek 1921 Okt. u. Dez.) glaubt es als höchstwahrscheinlich beweisen zu können, daß Firmicus Maternus um 370 den römischen Meßkanon im Auftrage des P. Damasus verfaßt habe. O. C. [196]

P. Batifol, *Le Canon de la Messe Romaine a-t-il Firmicus Maternus pour auteur?* (Rev. des sc. rel. ■ [1922] 113—126) möchte die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* lieber ins Jahr 384 setzen²; daß F. M. nach der Konjektur G. Morins Verfasser des römischen Kanons ist, bezeichnet er mit Recht als unerwiesen; doch geht er wohl zu weit, wenn er den Kanon frei „de toute recherche de Kunstprosa“ nennt. O. C. [197]

A. Wilmart O. S. B., *Un sermon de saint Optat pour la fête de Noël* (Rev. des Sciences rel. 2 [1922] 271 ff.). W. gibt den von G. Morin (*S. Aureli Augustini tractatus sive sermones* . . . Kempten-München 1917; Jb. I Nr. 416 und 324) aus dem Wolfenbütteler Cod. 4096 edierten Sermo des Optatus von Mileve (den Morin nicht strikte als Verf. zu bezeichnen wagt) aus dem Homiliar von Fleury-sur-Loire s. VIII i. (Orléans, Stadtbibl. Nr. 131) neu heraus. Für die Geschichte der Liturgie kommt der Sermo insofern in Betracht, als er nicht an dem Feste der unschuldigen Kinder, sondern an Weihnachten selber gehalten ist (S. 279). Da er aber ausführlich von der Anbetung der Magier spricht, ist damit bewiesen, daß die Kirche von Afrika gegen 360 (wie die Donatisten gegen Augustin noch später vertraten) nur das Fest am 25. Dez. feierte, nicht auch Epiphanie am 6. Jan. Zugleich ist diese Predigt die älteste aus der alten Christenheit für dieses Fest. Die Zusammenstellung der rhetorischen Mittel des O. auf S. 296³ ist nicht allein für diesen Autor wichtig, sondern

¹) Dazu Bespr. von Seebaß in *Zschr. f. Kirchengesch.* hsg. v. Scheel und Zscharnack XL (NF III) 1921, 237 ff. (bes. 239).

²) Vgl. Jb. I Nr. 323 mit Anm.²). Dazu J. Stiglmayr, *Theol. Revue* 1921, 186 f. und K. Adam, *Theol. Quartalschr.* 102, 240 f., der sich (gegen Reatz) an Morin mit der Zuweisung der *Consultationes* anschließt. Ich muß bei der Vorsicht verharren, die ich schon *Hochl.* 14, 1 (1916/17) 727 ausgesprochen habe, und hoffe auch ihre Berechtigung noch zu erhärten. A. M.

³) Vgl. auch die Indices von K. Ziwsa in CSEL 26 221 ff. Roensch, *Collect. philol.* Bremen 1891 ist mit sans portée von W. wohl etwas zu hart beurteilt.

man kann auch deutlich die geheime Wechselwirkung mit der Sprache der Liturgie herausfühlen, die hier und bei vielen andern Schriftstellern und Werken noch einzeln und eingehend untersucht werden müßte.

[198]

G. Morin O. S. B., *Sermon inédit de S. Augustin sur les huit béatitudes* (Rev. béd. 34 [1922] 1—13), abgedruckt aus einem Wiener Codex mit der Bezeichnung „Homiliae patrum“. In dieser Sammlung steht der sermo so, daß er zu einer am Anfange der Fastenzeit verlesenen Perikope zu gehören scheint. Die Perikope von den acht Seligkeiten wird nach dem Mailänder Ritus am Montag der ersten Fastenwoche, also am ersten Tage der eigentlichen Fastenzeit, verlesen.

O. C. [199]

B. Capelle O. S. B., *Un homilaire de l'évêque arien Maximin* (Rev. béd. 34 [1922] 81—108). In der Hs. 51 Verona 23 *Expositiones* zum Evang. (PL 57, 807—832), 2 *Tractatus contra Iudaeos* bzw. *paganos* (PL 57, 781—806; Turner, *J. of th. st.* Juli 1916 und 1919), ein arianischer *Sermo contra haereticos* (ed. Turner, *J. of th. st.* Okt. 1911) und 15 Homilien *de tempore* und *de sanctis* (ed. Turner, *J. of th. st.* Jan. u. Apr. 1915, Apr. 1916). C. beweist, daß ein Mann der Verfasser dieser Schriften ist, daß er von St. Maximus verschieden und Arianer ist; mit Hilfe der *Dissertatio contra Ambrosium* (ed. F. Kaufmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Straßb. 1899) und der *Collatio cum Maximino* in Hippo (427 oder 8) (PL 42, 709—742) zeigt er, daß der Verf. der arianische Bischof Maximin ist, ein 365 geb. Gote. S. 107 eine bisher uned. *expositio* abgedruckt. C. weist (105) auf liturg. Angaben der Homilien hin: *quadagesima* = Himmelfahrt; Taufe nur an Epiphanie; Martyrerfest (der gotischen Martyrer?). Außerdem ist nun für arianisches Kirchenjahr und Perikopenwesen erstmals eine Quelle gewonnen. Sehr zu beachten sind auch die doxologischen Schlußformeln.

A. B. [200]

M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian* (Hdb. d. klass. Altertumswiss. begr. von Iwan von Müller VIII) IV. Teil: *Die römische Literatur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians*. 2. Hälfte: *Die Literatur des 5. und 6. Jahrh.* Mch. 1920. In den §§ 1142—1256 gibt G. Krüger *Die christliche Literatur* dieses Zeitraumes und bespricht auch die liturgischen Denkmäler; dabei reiche Literaturangaben.

O. C. [201]

I. Brys, *De Vasten bij Caesarius von Arles* (Tijds. v. Lit. 2 [1920] 83—87). Nach den Fastenpredigten des C. v. A. dauerte die Quadagesima vierzig Tage mit Ausschluß der Sonntage. Der Bußcharakter tritt zurück. Die Q. ist eine geistliche Erntezeit, in der Vorrat für das ganze Jahr gesammelt wird. Eingezogenheit, Almosen, Lesung und Gebet werden den Gläubigen anbefohlen. Zur dritten, sechsten und neunten Stunde sollen sie zur Kirche kommen. Das Leben soll so rein sein, daß sie jeden Sonntag zur hl. Kommunion kommen können. Die Eifrigen mögen darnach streben, täglich zum Tische des Herrn heranzutreten. Ziel der Q. ist *Pascha cum gaudio celebrare et ad vitam aeternam feliciter venire*.

A. W. [202]

J. B. Hablitzel, *Der Jeremiaskommentar des Hrabanus Maurus* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. des Benediktinerordens und seiner Zweige. N. F. 9 [1920] 243 ff.). 251: Der letzte Satz des Kommentars: *Tui sumus Domine* stimmt auffallend mit dem Gebet der Kirche bei der Absolutio überein.

[203]

P. Th. Hoffmann, *Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus der Umwelt Notkers des Deutschen*. Gotha 1922. Es ist ein Mangel, daß in einem Buch über den mittelalterlichen Menschen die Liturgie, die intensivste und ausdrucksvollste Reflexbewegung der seelischen Vitalität im frühen Mittelalter, so wenig (nur ganz äußerlich S. 84 f. und S. 307) berücksichtigt ist.

[204]

W. Lampen O. F. M., *Thiofried von Echternach. Eine philologisch-historische Studie*. Kirchengeschichtl. Abh. hsg. von J. Wittig und F. X. Seppelt XI. Breslau 1920. S. 17 f. Dem Th. v. E. († 1110?) werden auch einige liturgische Dichtungen zugeschrieben. Das Troparium im sog. Graduale von Echternach (Paris. Bibl. nat. fonds

latin 10510) schreibt A. Reiners¹ dem Th. zu; L. hält die Sache für unsicher². Mit mehr Recht meint L. dem Th. die Sequenz *De sancta cruce* (Reiners S. 90) zuteilen zu können, namentlich deshalb, weil hier „fast genau dieselben Zitate (?) wiederkehren, die Th. in seinen *Flores epitaphii sanctorum* gebraucht“. (Frellich halte ich die angeführten, auch meistens anderswo belegbaren Stellen³ nicht für überzeugend.) Ebenso ist nach L. wahrscheinlich die Sequenz zu Ehren des hl. Willibrord: *Sit tibi laus et honor* (Reiners 107) von Th., sicher nicht dagegen die Prosa *Laudes Christo, die isto* (Reiners 109; *An. hymn.* LIV, 121). Zweifelhaft erscheint L. die von Blume, *An hymn.* LIV, 121 vermutete Zugehörigkeit der Sequenz: *Wilbrordi sancti dulcisona praeconia* zu Th. [205]

III. Kirchenjahr, Messe, Brevier, Gebete usw.

A. Wilmart O. S. B., *Le génie du rit Romain par E. Bishop, édition française annotée par D. A. W.* (Paris 1920). Französische Übersetzung und Bearbeitung der trefflichen Charakteristik des römischen Ritus *The genius of the Roman rite* (zuletzt gedruckt in den *Liturgica Historica* 1918, 1—19) von E. Bishop. W. hat ausgezeichnete Noten beigezeichnet, die in die Geschichte der römischen Liturgie einführen und bibliographische Angaben bieten. O. C. [206]

J. Schuster O. S. B., *L'antica liturgia delle chiese di Spagna*. (Riv. lit. 8 [1921] 105—113). Behandelt auf Grund der in ältester Zeit spärlich fließenden Quellen die Eigentümlichkeiten der spanischen Liturgie, die später den wenig eleganten Namen „mozarabische Liturgie“ erhielt. Unter der Herrschaft der Westgoten, die ihre kirchlichen Traditionen vom Orient herleiteten, drangen Elemente der byzantinischen Liturgie in die alte spanische Liturgie ein. Die Verdienste der hl. Bischöfe Leander, Isidor, Ildephons um die Liturgie werden gebührend gewürdigt. In manchen Punkten nähern sich die spanischen Riten der Benediktinerliturgie, es ist deshalb ein Einfluß der Regel des hl. Benedikt auf die spanische Liturgie anzunehmen. H. H. [207]

A. Malet, *La Liturgie cistercienne*. Westmalle 1921. Kurzer Überblick über Ursprung, Wesen, Umbildung der Liturgie im Cistercienserorden. Der Cistercienseritus ist ursprünglich der Ritus von Cluny, der revidiert und durch verschiedene von Eugen III. im Jahre 1152 approbierte Sondergebräuche bereichert wurde. H. H. [208]

P. de Corswarem, *De plaatselijke Liturgie van Tongern* (Tijds. v. Lit. 2 [1920] 248—257). Kurze Übersicht über die Eigentümlichkeiten der Tongernschen Liturgie, darunter neue Bemerkungen über die Kreuzverehrung und die Reliquienausstellung in T. A. W. [209]

C. Callewaert, *Twede Zondag van den Advent* (Tijd. v. Lit. 1 [1919] 5—23). Die Stationskirche „Santa Croce in Gerusalemme“, auf Bitten der Kaiserin Helena von Konstantin durch Umbau des Sessorianischen Palastes zur Basilika eingerichtet, hatte in ihrem Grundriß auffallende Ähnlichkeit mit dem in der *Peregrinatio* erwähnten Jerusalemer Martyrion (Kreuzkapelle als Anbau, doppelter Eingang). Wie der Kalvarienberg bis 43 außerhalb Jerusalems lag, so wurde das Sessorianische Landgut,

¹) Die Tropen-, Prosen- und Präfationsgesänge des feierlichen Hochamts im M. A. Luxemburg 1894.

²) Stayros findet sich übrigens auch anderweitig und braucht nicht speziell an Th. zu erinnern; z. B. Gottschalk von Limburg, *An. hymn.* L 340, und Dreves, *Hymnolog. Beitr.* I, Leipzig 1897, 52.

³) Z. B. das biblische *chirographum* Col. 2, 14; *antidotum* bei Herimann dem Lahmen (Kehren, *Lat. Sequ. d. M. A.* 59). Zu der Liste der bei Th. vorkommenden Wörter vgl. *Hist. Jahrb. d. Görresges.* 42 (1922) 147 f., zu *clima* (S. 72) außerdem noch: *Cujus micant prodigia | per ampla mundi climata* im Hymnus auf den hl. Benedikt *Aurora surgit aurea* (von Petrus Damiani. Migne P. L. 145, 958). Vgl. auch *vox quorum mundi climata penetrat* in dem (unter Nr. 249) zu nennenden Aufsatz von G. Borghezio 176.

früher ein Richtplatz (und Grabplatz für Hingerichtete) erst unter Aurelian († 275) in die Stadtmauer einbezogen. Man betrachtete die Basilika als getreue Nachbildung des Kalvariahilgums und brachte daher alle Leidensreliquien dort zusammen. Seitdem der Titel *ad s. crucem in Ierusalem*, während er früher (schon im 5. Jahrh. bezeugt) einfach *Ecclesia Hierusalem* lautete, seltener *b. Heleniana* oder *Sessoriana*. Dies römische Jerusalem hat die Meß- und Offiziums liturgie des 2. Adventsontags sozusagen geschaffen; vgl. Intr. Ep. ad Romanos, Grad., Communio und der Kommunionpsalm *Lauda Ierusalem* in einer Hs.; ferner die Lesungen der I. Noct. in ihrer Beziehung zur Ep. (nichtröm., gallische Liturgie hat andere Lesungen), Responsorien. Aus der Tatsache, daß der ambrosianische Ritus, da ihm die Beziehung zur *Statio* fehlt, die Jerusalem- und Sionstellen auf mehrere Formulare verteilt, dabei aber z. B. die kompilierte Fassung des röm. Introitus hat mit dem für das röm. Formular so kennzeichnenden „*ecce ueniet Dominus ad saluandas gentes*“ (vgl. Ep.), glaubt C. die Abhängigkeit der malländischen antiphonarischen Liturgiestücke von den römischen, entgegen der allgemeinen Auffassung, vermuten zu dürfen. A. W. [210]

D. Buennner O. S. B., *Il ciclo delle feste natalizie* (Riv. lit. 9 [1922] 5—16). Spricht von einer doppelten Strömung in den ersten christlichen Jahrhunderten. In Rom gefeiert die Geburt Christi, zuerst erwähnt in der Depositio Martyrum des Calendarium Philocalianum von 332, am 25. Dezember, um das am gleichen Tage von den Heiden gefeierte Fest Natalis Invicti zu verdrängen; im Orient am 6. Januar die Theophania (Taufe Christi, Anbetung der Weisen), nach Clemens Alex. Strom. zuerst bei den Basilidianern, später im ganzen Orient, von wo es nach Gallien und Spanien kam. Um die Mitte des 4. Jahrh. gegenseitiger Austausch: das Fest der Geburt Christi wird von orientalischen Kirchen angenommen (um 373 in Syrien, 377 Antiochien, 378—81 Konstantinopel), die Epiphanie dagegen in Rom gefeiert. Einfluß der byzantinischen auf die römische Liturgie geht auf die byzantinische Kolonie und die kaiserlichen Beamten und Funktionäre in Rom zurück. Die Kirche S. Anastasia war die Kapelle der byzantinischen Aristokratie, der erste Titulus nach Sta. Maria Maggiore und der Lateranbasilika; deshalb hielt der Papst die zweite Weihnachtsmesse dort für die byzantinische Kolonie des Kaiserpalastes. Nach Buennner wäre das Fest Circumcisio, das in liturgischen Dokumenten des 8., 9., 10., 11. Jahrh. *Natale sanctae Mariae* heißt, eine Erinnerung an das Fest der Dedicatio der Kirche Sta. Maria Antiqua am Forum Romanum, deren Überreste unter der modernen, jetzt abgebrochenen Kirche Sta. Maria Liberatrice aufgefunden worden sind. Den Gottesdienst an dieser Kirche besorgten im 5. Jahrh. griechische Mönche. Die liturgischen Texte des Festoffiziums von Circumcisio haben jetzt noch griechischen Charakter, z. B. die Antiphon zum Benedictus: *Mirabile mysterium declaratur hodie (παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον κτλ.)*. Der Festname Circumcisio Domini findet sich zuerst in einem Lektionar von Capua des 6. Jh. (vgl. G. Morin, *Anecdota Maredsolana* I 426—28). H. H. [211]

Fr. de Wyels O. S. B., *Het Ontstaan der Vasten-Liturgie* (Tijds. v. Lit. 2 [1920] 87—89). Will Ergebnisse von Callewaert (*La durée et le caractère du Carême Ancien dans l'Eglise Latine*) weiterführen. Dieser hatte durch Untersuchung der Stationen drei Hauptgruppen in der röm. Fastenliturgie aufgezeigt. 1. Vierzehn Tage mit *Statio* in Basiliken (4.—5. Jahrh.). 2. Dreiundzwanzig Tage mit *Statio* in einer der 25 Pfarrkirchen unter Hilarius (461—468). Eine dieser Pfarrkirchen verlor unter Simplicius die *Statio* an die Stephansbasilika. Da die *Statio ad XII apostolos* und *s. Mariam maiorem* vielleicht ursprünglich noch in Pfarrkirchen war, so hätte man *Statio* für alle 25 Pfarrkirchen. 3. Der Rest erhielt die *Statio* erst im 8. Jahrh. — Die Communio der Reihe 2 ist fortlaufend aus Ps. 1—26 genommen. (Durch spätere Auswechslung sind einige Basiliken hereingekommen.) Da dies am Montag und Dienstag der Karwoche nicht mehr der Fall ist, glaubt C., die Liturgie dieser Tage sei älter als die der andern dieser Reihe, während d. W. sie für gleichzeitig mit ihnen hält, da sie in Pfarrkirchen gehalten wird. Statt der Psalmverse seien auf das

von Palmsonntag an im Vordergrund stehende Leiden bezügliche Stellen gewählt worden. Die ganze Reihe mit den betr. Psalmversen habe gleichzeitig die Statio erhalten, aber wohl nicht erst unter Hilarius, sondern schon unter Xystus III. (432—440), da dessen Nachfolger Leo d. Gr. schon einige dieser Stationen erwähne. Da Xystus höchstwahrscheinlich die Pfarrkirche *ad s. Sabinam* weihte, sei zu vermuten, daß er dieser neugeweihten Kirche die Ehre gegeben, die ganze Reihe am Aschermittwoch zu eröffnen. A. W. [212]

A. Marina, *Veteris Quadragesimae duratio et character* (Eph. Lit. 35 [1921] 23 ff.) faßt die Ergebnisse von C. Callewaert, *La durée et le caractère du Carême ancien de l'église latine* zusammen. Vgl. zunächst Jahrb. I Nr. 450. Bei Tertullian ist Pascha Karfreitag und Karsamstag *ad modum unius*, von Pascha bis Pfingsten der dies festus der Christen. Als Vorbereitung zu dieser fünfzigstägigen Freudenzeit kommt bei den Christen des 4. Jahrh. gemäß der Dauer der Fasten beim Heiland, bei Moses und Elias die 40tägige Fastenzeit auf. Bei den Kirchenschriftstellern des Abendlands finden wir die Quadrag. ununterbrochen dauernd vom 6. Sonntag vor Ostern bis zur Coena Domini (Augustin, Gregorius von Eliberis, der Verfasser des tractatus Noë, die Peregrinatio der Aetheria¹, vor allem die mozarabische Liturgie, dann Leo d. Gr. in Rom). [213]

L. Totaro, *Le Ceneri* (Rivista liturgica 9 [1922] 43—47). Bei allen alten Völkern Bestreuung mit Asche Ausdruck des Schmerzes und der Buße, vgl. Ilias 18, 23—27; besonders bei den Juden. Die christliche Kirche hat den Gebrauch angenommen, entsprechend den Werten des Herrn Mt. 11, 21: *olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent*. Die Asche soll zugleich auch die Hinfälligkeit alles Irdischen ausdrücken. Ursprünglich wurden am Mittwoch nach Sonntag Quinquagesima (Feria quarta in capite ieiunii) die Büsser nach dem Sündenbekenntnis mit Asche bestreut, erhielten ein Cilicium und wurden nach der Prozession aus der Kirche ausgeschlossen bis zum Gründonnerstag. Als später die Bußdisziplin in Abnahme kam, wurde der Ritus der Bestreuung mit Asche auf alle Gläubigen ausgedehnt mit Ausnahme des Klerus und der gottgeweihten Jungfrauen, erst später entstand die jetzt geltende Praxis, der zufolge alle, auch der Klerus, die geweihte Asche empfängt. Das Konzil von Benevent 1091 unter Urban II. schreibt vor: „*Omnes tam clerici quam laici tam viri quam mulieres die illo cineres supra capita sua accipiunt*.“ H. H. [214]

A. Wilmart O. S. B., *Le samedi-Saint monastique* (Rev. bénéd. 34 [1922] 159 ff.). B. N. 2402 enthält u. a. fol. 82v—83v eine Vorschrift für die klösterliche Feier des Karsamstags und Ostermorgens, von der W. annimmt, daß sie aus einem Ordo des 9. oder 10. Jahrh. stammt. Das Stück wird dann herausgegeben und mit anderen Conuetudines verglichen. Die Vorschriften sind nach W. ganz im Geiste des hl. Benedikt gegeben. O. C. [215]

P. de Corswarem, *Liturgie der kollegiale Kerk van Tongeren in de 14^e—15^e eeuw. De Vastentijd* (Tongeren 1921). Am Aschermittwoch *post sextam* Bußpsalmen unter Prostration gebetet, Absolution, Aspersio, Küssen des Evangeliums durch alle, Aschenempfang; schwarze Paramente. Die Fastenpräfatien bis Palmsonntag gesungen. Nach der Vesper des ersten Fastensonntags werden Vorhänge aufgezogen vor dem Chor, vor dessen Stufen, dem Kreuzbild und den Bildern im Chor — ein Sinnbild der Buße. Die liturgische Farbe war schwarz, von Palmsonntag ab rot. Am Montag, Mittwoch und Freitag Prozession nach römischem Vorbild. Besondere Bußgebete. In Laudes, Prim und Vesper Preces; die *oratio super populum* in Laudes und Vesper gebetet. Nach der Prim Fußwaschung von Armen und Brotverteilung. O. C. [216]

P. de Corswarem, *Liturgie der kollegiale Kerk van Tongeren in de XIV^e—XV^e eeuw. De Paascheesten* (Tongeren 1918). Beschreibt besonders die Gebräuche, die der Tongerner Kirche eigentümlich sind und von ihr sehr lange bewahrt wurden, nach den Hss. und vergleicht sie mit der Liturgie anderer Orte. Am Palmsonntag nach

¹) Es ist zu bemerken, daß M. die Aetheria nach Spanien verlegt und außer Gamurrini keine weitere Ausgabe namhaft macht.

der Prozession Anbetung des Kreuzes mit dreimaligem *Auc rex noster eqs*. Am Freitag nachmittag begann schon der Schmuck der Kirche, bes. mit Reliquien. Am Karsamstag bei der Prozession mit dem neuen Feuer wird der Hymnus (des Prudentius) *Inuentor rutili* gesungen (nicht *Lumen Christi*); die *candela triplex* steckt in *rostrum columbae* auf der *hasta*; eine *cedula* — *affigitur cereo paschali*. Am Ostertag einfaches Osterspiel, dann die prächtige Stationsprozession (so genannt, weil man zweimal zu Gesängen stehen bleibt) mit Reliquien, zwei Evangelienbüchern usw. Im Amt *communicent omnes per decanum*; ein Diakon reicht Wein. Am Nachmittag die prächtige Vesper mit dem Zug *ad fontes* nach altrömischem Vorbild. Im Anhang Texte nach den Hss. O. C. [217

L. Studeny, *Die Votivmessen im Mittelalter* (Theol. Quartalschr. 74 [1921] 74—51). [218

E. de Moreau S. J., *Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au moyen âge* (Nouvelle revue théologique, März 1921). Tournai 1921. [219

R. Podevijn O. S. B., *Het Offertorium der Doodenmis* (Tijds. v. Lit. 2 [1920] 338—349. 3 [1921] 249—252). Lehnt die Theorie J. Stiglmayers S. J. (Katholik 1913, 248—255) ab, wonach das Offertorium der Requiemsmesse an die Vorstellung der Väter anknüpfe vom Durchgang der Seelen nach dem Verschiden und vor dem Eintreten in den Himmel, bei dem ein Kampf zwischen Engeln und Teufeln stattfindet, weil sie der kirchlichen Lehre nicht ganz entspreche. Seine Untersuchung will aufzeigen, daß das betr. Responsorium etwa im 8.—10. Jahrh. zusammengestellt wurde. Quellen, z. T. wörtlich, findet er in einem Begräbnisgebet einer Hs. von Jumièges (Martène, *De ant. rit.* II, 1100) für den Anfang des Responsoriums, Gelasianum (Mur. II^a 420) für *Michael*, Gel. (Mur. II^a 419) für das *Quam olim*; Gallicanum (Mur. III^a 898) für *de ore leonis*, Gregorianum (Mur. II) in einer Präf. f. mehrere Verstorbenen für den Rest des Responsoriums. Die Ausdrücke stammen meist aus der Hl. Schrift und können alle die Hölle bezeichnen. (Über St. Michael als Seelenführer sagt Gregor v. Tours, daß der Herr die Seele der Muttergottes dem Erzengel übergeben: *De gloria Martyrum* P. L. 71, 709). Die Ausdrücke dieses Responsoriums, nicht dies selbst, gehörten nämlich ursprünglich zur Sterbendenliturgie, die die Liturgie in die obitus beeinflusst hat (z. B. das *Subrenite*). Zum Schluß weist P. an einem ähnlichen Offertorium (Hs. 451 der Kgl. Bibl. Brüssel) nach, wie man nach und nach bei den betr. Ausdrücken mehr an das Fegfeuer als an die Hölle dachte. A. W. [220

M. van Asche O. S. B., *De Oorsprong der Prefatie* (Tijdschr. v. Lit. 2 [1921] 96—102, 164—172, 287—301) folgt im wesentlichen Dom Cagin. O. C. [221

L. Verwilt O. P., *Het Canon-Fragment „Quam oblationem“* (Tijdschr. v. Lit. 2 [1921] 207—225) erklärt die Oration, von der er verschiedene Lesarten erwähnt, im allgemeinen wörtlich und mit Zuziehung der Parallelen aus der antiken Kultsprache, läßt sich nur hie und da etwas von neueren Gedankengängen leiten; seine Auffassung der Oration als „overdrachtsformule der offergave aan de Goddelijke Majesteit“ (211) läßt sich wohl nicht mehr halten; s. oben die Miszelle S. 98. O. C. [222

A. Caronti O. S. B., *Frammenti di anafora ravennate del secolo IV?* (Riv. Lit. 9 [1922] 114—118). Es handelt sich um fünf Fragmente, von denen zwei aus Agnellus Liber Pontificalis Ecclesiae ravennatis, zwei aus dem Sermo 11 des hl. Petrus Chrysologus und eins aus dem Sermo 170 desselben Heiligen entnommen sind. C. vergleicht sie mit der Anaphora des Palimpsestus Veronensis und den entsprechenden Texten anderer Liturgien. Das eine Fragment aus dem sermo 11 bietet das protocollo finale der Praefation, welche das Sanctus einführt, das zweite aus dem gleichen Sermo zeigt, daß der Heilige eine Anaphora vor Augen hatte, das dritte Fragment aus dem Sermo 170 ist eine formelle Zitation des Sanctus. Das letzte Fragment aus dem Liber Pontificalis enthält die römische Epiklese; Agnellus beschreibt die jetzt verschwundenen Mosaiken der Basilika des hl. Johannes des Evangelisten: *Extensis manibus quasi missam canit et hostia veluti super altare posita est; et ecce Angelus Domini in conspectu altaris illius orationes suscipiens est depictus*. H. H. [223

P. de Punlet O. S. B., *La grande supplication pour tous* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 356—365) zeigt, wie das Gebet für die Kirche und den Bischof, *Memento uiuorum* und *Communicantes*, ferner unter gallisch-fränkischem Einfluß der Ausdruck *et omnibus orthodoxis atque catholicis et apostolicis fidei cultoribus*, Erweiterungen des *Communicantes* und des *Memento defunctorum* in den römischen Meßkanon eingefügt wurden. O. C. [224]

J. Brinktine, *Per la storia dell' „Unde et memores“ del canone* (Riv. Lit. 9 [1922] 77—78). Es ist auffallend, daß in diesem Gebete die *passio* und die *ascensio* ein Attribut haben, bloß die *resurrectio* nicht, um so auffallender, als im 5. Jahrh. die römische Anamnesis auch die *ueneranda natiuitas* erwähnte. In der mailändischen Anamnesis heißt es: *nec non et ab inferis mirabilis resurrectionis*; das Attribut *mirabilis* mochte im römischen Kanon schon frühzeitig durch Versehen eines Schreibers ausgefallen sein. H. H. [225]

R. H. Connolly O. S. B. gibt in der Downside Rev. 36 Okt. 1917, 57—60 einen Beitrag zu der Beobachtung E. Bishops, daß das Miss. Francorum, Miss. Bobb. und Stowe-Miss. Reste eines vorgregorianischen Meßkanons enthalten, indem er darauf hinweist, daß sich im Miss. Goth. in der Post-Sekret der fünften Sonntagsmesse ein Text findet, der mit dem Kanon der L. de sacram. aufs engste verwandt ist; da das Miss. Goth. oft aus römischen Quellen schöpft, so hat es auch diese Stelle nicht unmittelbar aus De sacr., sondern aus einem römischen Meßbuche genommen, und zwar vielleicht aus dem verloren gegangenen Kanon des Leonianum.

Petrus Siffrin O. S. B. [226]
P. de Punlet O. S. B., *Le rituel des pauvres et des infirmes* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 113—124) berichtet über ein kleines Rituale nach einem Ms. von Brüssel aus dem Ende des 8. Jahrh., das Vorschriften für die Krankentaufe, eine *Paenitentiale* und Benediktionen gibt. O. C. [227]

P. Browe S. J., *Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit* (Theol. Quartalschr. 102 [1921] 22—54, 133 f.). Reale Präsenz und Wesensverwandlung auch von liturgischen Texten bezeugt; Wein mit Wasser gemischt. Kommunion unter beiden Gestalten. Bis ins 10. Jahrh. Opferung der Gläubigen; doch kommunizieren schon nicht mehr alle, die opfern; dafür treten Eulogien ein; schließlich ist die *oblatio* ein Meßstipendium zugunsten der eigenen Seele oder eines Verstorbenen; Männer und Frauen opfern getrennt, und zwar Brot, Wein und Wasser, am Altar; oder Kleriker sammeln ein; Wein in *amulae* geopfert und in die *calices offertorii* geschüttet, dann auf dem Altar in einen oder mehrere *calices ansati* gegossen; Brote in weißen Tüchern (*fanones*) dargereicht, in (silbernem) *offertorium* gesammelt und auf die Patene gelegt; die Opfernden in der Messe vorgelesen. Empfang der Kommunion an den hohen Festtagen in der Bischofskirche oder wenigstens in einer öffentlichen Kirche; vom 9. Jahrh. ab in der Pfarrkirche; Männer und Frauen kommunizieren am Altar oder im Chor, jedoch wohl schon im 9. Jahrh. nicht mehr; Kommunion in der gallikanischen und westgotischen Messe nach dem Segen; stehend; Männer nehmen die Hostie in die Hand, Frauen auf ein feines Leinentuch (letztere außerdem *dominicale* auf dem Kopf); schon im 7. Jahrh. legt man sie zuweilen in den Mund. Den Kelch reicht der Diakon; sein Ausspenden *confirmare* genannt; alle trinken aus einem Kelche. Während der Kommunion Gesang (in der westgot. Lit. *antiphona ad accedentes*). Nüchternheit streng vorgeschrieben. — Aus der Fortsetzung ist zu entnehmen a) eine Stelle aus dem sog. Missale Gallicanum Migne 72, 354 (S. 137) — *immunes esse praecepit*; b) S. 153 Kommunion der Kinder in Skrutiniumsmissen aus einem alten Reimser Rituale s. IX m. c) S. 154 Ausdrücke für die Kommunion z. B. *medium salutis* im Moneschen Missale oder *immortalitatis alimonia* in einem Meßbuch von Auxerre. [228]

A. Vaccari S. J., *Ad „Carmina Scripturarum“ Symbolae* (Biblica 3 [1922] 50—52). Ergänzungen zu C. Marbach, *Carmina Scripturarum*, Argentorati 1907, nämlich: *Ecce homo sine querela, verus Dei cultor, abstinens se ab omni opere malo et permanens in innocentia sua* (Respons. Carm. Conf. non Pont.) aus Job 2, 3 nach der

altlatein. Übersetzung; *Lapides torrentis illi dulces fuerunt: ipsum sequuntur omnes animae iustae* (Antiphon am Feste des hl. Stephanus) aus Job 21, 33 (altlat. Übers.); *Ecce quomodo moritur iustus et nemo percipit corde; et viri iusti tolluntur et nemo considerat; a facie iniquitatis sublatus est iustus, et erit in pace memoria eius* (Respons. ad lect. VI Sabb. Sanct.) aus Js. 57, 1—2 (altlat. Übers.); *Deus omnium exauditor est: ipse misit angelum suum et tulit me de gregibus ovium et unxit me unctione misericordiae suae* (Respons. ad lect II Dom. III post Pentec.) aus dem apokryphen 151 Psalm. H. H. [229]

Pr. Schepens, *L'office du chapitre à prime* (Rech. de science relig. 12 [1921] 222—227). Im Offizium verschiedener Orden besteht die Prim aus zwei Teilen: im Unterschiede vom 1. Teile, dem *officium chori*, wird der 2. Teil *officium capituli* genannt, weil er im Kapitelsaal rezitiert wird: Die Regel des hl. Benedikt kennt das *officium capituli* noch nicht, doch kann dasselbe ein hohes Alter aufweisen; es findet sich zum Teil in der Regula canonicorum des hl. Chrodegang v. Metz († 766) und fast in der heutigen Form im Offizium des Klosters von Fleury und der Abtei S. Bavo zu Gent (sicher vor dem 10. Jahrh.). An den Sonntagen rezitierte man das *Officium capituli* vor der Terz, während der Woche im Winter nach der Messe, die auf die Terz folgte, im Sommer nach der Messe, die nach der Prim gelesen wurde. Daraus geht hervor, daß das *officium capituli* ursprünglich eine Vorbereitung auf die Handarbeit war. Die *Benedictio* nach der *lectio brevis* lautet im Commentar des Abtes Smaragdus zur Regel des hl. Benedikt: *Precibus omnium sanctorum suorum salvet et benedicat nos Dominus*. Die heutige *Benedictio*, der das *Adiutorium nostrum* und *Benedicite* vorausgeht, ist späteren Datums und war ursprünglich ein gegenseitiger Gruß am Schluß des Offiziums. H. H. [230]

P. de Corswarem, *Les bénédictions à Tongres au moyen-âge* (Tongern 1919). Am Feste St. Jakob (25. Juli) nach der Messe Äpfelweihe; am 6. Aug. (St. Sixtus) *infra canonem* vor *per quem haec omnia* eqs. Traubenweihe. O. C. [231]

P. de Corswarem, *Het „Versiculus Sacerdotalis“* (Tijds. v. Lit. 2 [1920] 361—367). Die Liturgie von Tongern hatte im M. A. einen *versiculus ante Laudes*, der zwischen dem neunten Responsorium der Matutin und dem *Deus in adiutorium* der Laudes gebetet wurde. Verf. gibt die 44 vorkommenden Versikel an. Sie stehen in enger Verbindung mit dem Tagescharakter und sind meist aus den Psalmen entlehnt. Der Vorsitzende des Chores stimmte ihn an. Zur Erklärung weist d. C. auf die allgemeine Aufgabe der Versikel hin, die Andacht für das Folgende anzuregen. Dieser Versikel, auch *sacerdotalis* genannt, hatte sich in Nordeuropa vielfach eingebürgert. Die Wahl der Texte aber war verschieden. Der Ursprung ist nicht römisch. A. W. [232]

P. Schepens, *Le début du Bénédicté* (Rech. de science rel. 11 [1920] 368—371) führt das *Benedicite*, durch welches das kirchliche Tischgebet eingeleitet wird (findet sich auch im *officium capituli* der Prim), auf die alte monastische Gewohnheit zurück, einander beim Begegnen zu grüßen; vgl. Regula S. Benedicti c. 63: *ubicumque autem sibi obuiant fratres, iunior priorem benedictionem petat*. Nach Petrus Cluniacensis (ep. I 28) sprach der Jüngere dabei: *Benedicite* (nur an Orten, wo das strengste Stillschweigen herrschte, wurde die Bitte durch Verneigen des Hauptes ausgedrückt); so war es auch in der Kongregation von Valladolid Brauch; war der Angeredete ein Dekan, so erwiderte er: *Dominus*. Auf gleiche Weise wurde, wie aus den *Consuetudines* von S. Germain des Prés hervorgeht, der Obere beim Eintritt ins Refektorium begrüßt; daher das *Benedicite* am Anfang des Tischgebets. Die uralte monastische Gewohnheit geht vielleicht auf Psalm 128, 8 zurück. H. H. [233]

P. de Corswarem, *Liturgische Kleuren in de Middeleeuwen* (Tijds. v. Lit. 2 [1920] 115—122). Wichtig die Angaben über die Farbenordnung im M. A. an der Kollegiatkirche zu Tongern: rot für Allerheiligen, Fronleichnam (im 18. Jahrh. auch für die Zeit nach Epiphanie und nach Pfingsten). Nach Pfingsten grün. Gelb, später grün für Bekenner; blau bis 16. Jahrh. nicht, sonst wohl in Belgien für Muttergottesfeste; scharlach für Apostel. Advent, Septuagesima, Fastenzeit, Choroffizium von Palmsonntag, Karfreitag schwarz. Palmsonntag zu Messe und Prozession rot. Kar-

samstag: Prozession und Prophezien forderten für Cantoren rot, Celebrans und Assistenz weiß, Brunnenweihe und Messe für den Celebrans weiß. Bei der Brunnenweihe vielleicht für die Cantoren noch rot. Markus-Prozession rot, wohl wegen der dabei getragenen Kreuzreliquie. Bei Heiligenfesten in der Fastenzeit schwarz verpflichtend außer an Duplextagen; im 18. Jahrh. in diesem Falle freie Wahl. A. W. [234]

C. Enlart, *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance 1. Architecture religieuse* 2 Bde. Paris 1919/20. Wie aus der eingehenden Würdigung des Werkes durch M. Andrieu (Rev. des Sciences relig. 2 [1922] 100ff.) hervorgeht, berührt es an manchen Stellen (nicht immer korrekt) liturgische Fragen, so die Form des Altars (Andrieu 104 und 106) und den Tauftritus (105). [235]

E. Hautcoeur, *Le bréviaire de Lille* (liber ordinarius ecclesie S. Petri, geschrieben 1283) du XIII^e au siècle (Les questions ecclésiastiques 7 [1914] 20ff.). [236]

IV. Liturgische Heiligenverehrung.

J. P. Kirsch, *Das Martyrologium Hieronymianum und die römische Depositio martyrum im Chronographen von 354* (Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag dargebracht, hrsg. von A. M. Koeniger, Bonn und Leipzig 1922, 253—272). Diese methodologisch sehr interessante Arbeit möchte den altrömischen christlichen Festkalender, auf dem der älteste Teil des Martyrologium Hieronymianum beruht, wiederherstellen und zwar mit Hilfe der Depositio martyrum des Chronographen von 354, von der sie freilich voraussetzt, daß die in ihr vorkommenden Feste der römischen und in Rom öffentlich verehrten Märtyrer auch in dem Festkalender aus dem Anfang des 5. Jahrh., der dem Kompilator des Mart. Hier. vorlag, enthalten seien, was „mit aller Sicherheit auf der feststehenden liturgischen Überlieferung“ beruhe. Nach welchen methodischen Grundsätzen sind die in der Dep. mart. vorhandenen römischen Märtyrerfeste in den entsprechenden Tagesnotizen des Mart. Hieron. eingetragen? Die 23 stadtrömischen, in der Dep. mart. aufgeführten Festtage stehen im Mart. Hier. jedesmal an der Spitze der Liste des betr. Tages, mit genau bezeichneter Grabstätte der Märtyrer als Ort der Festfeier. Quelle dafür ist der stadtrömische kirchliche Festkalender. Da wir nun (auch aus liturgischen Quellen) wissen, daß am Anfang des 5. Jahrh. die Zahl der in Rom verehrten Märtyrer viel größer war, als in der Dep. angegeben, und da geschlossen werden kann, daß in dem Festkalender des 5. Jahrh. außer den in der Dep. überlieferten Festtagen noch eine ganze Anzahl von anderen Tagen mit einer entsprechenden Angabe über die Gedächtnisfeier römischer Märtyrer versehen waren, so ist zu folgern, daß diese Festtage vom ersten Kompilator des Hieronym. ganz in der nämlichen Weise behandelt und nach ähnlichen Grundsätzen verzeichnet worden sind wie jene, die ebenfalls in der Dep. mart. vorkommen. Der sich ergebende allgemeine Grundsatz ist demnach, „daß alle diejenigen stadtrömischen Festnotizen des Hieron., die an der Spitze der einzelnen Tage erscheinen und mit der Angabe des Coemeteriums und der Straße versehen sind, in gleicher Weise aus dem römischen Festkalender des 5. Jahrh. stammen“. Von hier aus ergeben sich wichtige Forderungen für die weiteren Forschungen am Mart. Hier. und am ältesten christlichen Festkalender. [237]

L. Duchesne, *Miscellanea Geronimiana* (Roma 1920) 219—226 spricht über die Möglichkeit einer Wiederherstellung des vorgallischen Martyr. Hieronym. O. C. [238]

Ed. Hosp., *Das Martyrium des hl. Papstes Klemens I.* (Hist.-pol. Bl. 169 [1922] 321—328). Die Passio des Hl., die auf die Liturgie Einfluß erhielt, stammt aus dem 4. oder 5. Jahrh. und ist vielleicht aus den Mosaikbildern der römischen Clemensbasilika herausgesponnen. Nur das Exil des Papstes scheint geschichtlich sicher. Merkwürdig ist der Bericht des Pilgers Theodosius um 530, daß man in der Stadt Cersona quae est ad Pontum am Feste des Hl. mit Barken auf das Meer fuhr und das Opfer feierte; vgl. oben Nr. 152. O. C. [239]

C. Callewaert, *De quadregesimali statione ad S. Silvestrum et Martinum (Feria V hebdomadae IV Quadragesimae)* (Eph. Lit. 35 [1921] 54ff.). Heute steht im Missale Statio ad SS. Silvestrum et Martinum, in alter Zeit Statio ad S. Silvestrum, an der Kirche titulus Equitii, weil Grund und Boden und Gebäude von einem gewissen Presbyter Equitius unter Papst Silvester (314—335) gestiftet wurden. Seit Papst Symmachus (498—514), der die Kirche restaurieren ließ, heißt sie wohl nach dem hl. Silvester. Derselbe Papst erbaute aus praktischen Gründen eine größere daneben zu Ehren des hl. Martinus von Tours († 400). Dessen Verehrung war, nicht zuletzt durch die panegyrischen Werke des Sulpicius Severus, schon nach Rom gedrungen; am meisten Eindruck machten seine Totenerweckungen, wie die mozarabische Liturgie (L. sacr. moz. ed. Férotin S. 464—469 und 395—400) und auch noch das heutige römische Offizium beweisen. Es ist wahrscheinlich, daß Symmachus in der Liturgie den Gläubigen diese Wundertaten nahebringen wollte. Die von Gregor II. für den genannten Tag angeordnete Messe enthält als Lektion die Erweckung des Sohnes des sunamitischen Weibes durch Elisäus und als Evangelienperikope die Erweckung des Jünglings von Naim. Sulp. Sev. nimmt viel aus den evangelischen Berichten in den seinen herüber, wie umgekehrt im Brevier noch vieles heute an Sulpicius anklingt. Diese Perikopen passen aber zu gleicher Zeit gut in die Quadrag. Ebenso eignen sich auch die Gesangstücke gleich gut für beide Zwecke; die Orationen stammen jedoch aus der Bußliturgie. [240]

A. Schütte, *Die hl. Brüder Ewald und die Örtlichkeit ihres Martyriums* (Zschr. f. Gesch. d. Altert. Westfal. 78 [1920] 65—68). Geht aus vom ältesten angelsächsischen Kalender, das am 3. Okt. den Nat. 5. mart. heuualdi et heuualdi enthält (N. A. f. ä. d. G. II S. 293). Über die Verehrung (die auch nach der liturgischen Seite hin mehr zu untersuchen gewesen wäre) bes. S. 68. [241]

P. de Corswarem, *De Eeredienst van den h. Maternus te Tongeren* (S.-A. aus der Monatsschr. „Limburg“ 1919). Das Fest des Gründers der Diözese Tongern am 25. Sept. als triplex begangen; am 23. Okt. *translatio S. Materni* gefeiert; am selben Tage die *dedicatio capelle S. Materni*; Kommemoration des Hl. an jedem Donnerstag; bes. feierliches Gedächtnis am Montag nach Quinquagesima. O. C. [242]

P. Pütz O. F. M., *Der Anteil des Franziskanerordens an der St. Josephs-Verehrung in der vortridentinischen Zeit* (Franzisk. Studien 8 [1921] 298ff.)¹. Gegen Schluß (301) wird von der liturgischen Verehrung gesprochen. Das Generalkapitel der Franziskaner von Assissi v. J. 1399 legte in Ermangelung eines eigenen Offiziums das Commune sanctorum fest. In den achtziger Jahren des 15. Jahrh. erscheint der Tag als Fest. dupl. maj. (Einwirkung der Predigten des Bernhardin von Siena). Gebrauch eines St. Josephsoffiziums (Reimoffizium), mit Reminiszenzen aus apokryphen Schriften durchsetzt, seit 1496 nachweisbar. Seit 1517 eigene Festmesse zu Ehren des hl. Joseph, aus Frankreich stammend, später durch die italienische Form verdrängt. Die liturgischen Reformen Pius' V. kamen auch dem St. Josephskult zugute. [243]

P. V. Charland, *Le culte de Sainte Anne en Occident. Seconde période, de 1400 (environ) à nos jours*. Quebec 1921. — Zusammenfassende Besprechung von D. U. B. in Revue bénéd. 34 [1922] 70f. („Il y a là beaucoup à glaner pour l'histoire de la liturgie“)². [244]

V. Hymnologie.

A. Wilmart O. S. B., *L'hymne de Paulin sur Lazare, dans un manuscrit d'Autun* (Rev. bénéd. 34 [1922] 27ff.). Zu den schon bekannten und die Überlieferung sehr

¹) Geschichtliche Bemerkungen über die Josephsverehrung auch bei E. Springer S. J. im *Pastor bonus* 34 (1921) 19.

²) Den Wunsch nach liturgiegeschichtl. Behandlung läßt völlig offen Keil, Die Verehrung der hl. Mutter Anna im Erzstift Trier um 1500 (*Pastor bonus* 1921, 528—541).

verwickelnden Quellen des in trochäischem Metrum geschriebenen Lazarushymnus von Paulinus von Aquileja († 802) — hg. v. E. Dümmler, *Poët. Lat. aev. Car. I* (1881) S. 123 ff. — kommt durch W. eine neue und zwar die wichtigste Hs. aus dem Kathedralkapitel von Autun s. IX., jetzt Stadtbibl. Nr. 29, in der der Titel lautet: *Incipit versus de lazaro et ad cantandum carmina*. Nun sagt Walahfrid Strabo, *de exord. et increm. etc.*, daß P. *saepius et maxime in privatis missis circa immolationem sacramentorum ymnos vel ab aliis vel a se compositos celebrasse*, wie der hl. Ambrosius, also den Anfang der später in St. Gallen — wo man P. kannte — so blühenden Prosen- und Sequenzenliteratur machte. In der Autuner Hs. folgen die *Versus de Joseph* (hg. von du Méril, *Poës inéd. du moyen âge* S. 286 und Dümmler, *Zschr. f. d. Altert. u. d. Lit.* 40 [1896] S. 375 f.), fast in gleicher Länge, nach der Liturgie auch ein Thema der Fastenzeit wie die Lazarus-Perikope — also wahrscheinlich auch von Paulinus. W. möchte die Verse auch mit der in Autun herrschenden Lazaruslegende in Verbindung bringen. S. 37 ff. wird der Hymnus nach der Autuner Hs. herausgegeben.

[245]

R. Strecker, *Drei Rhythmen Alkuins* (Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtskde. 43 [1920] 386—393). Zu Jb. I Nr. 362.

[246]

L. Ollger O. F. M., *Die Legende der hl. Klara in mittelhochdeutschen Versen* (Franzisk. Studien 7 [1920] 179 ff.). O. benutzt 2 Nürnberger Hss. 1. Germ. Mus. Cod. 14711 membr. s. XIV aus dem Klarakloster in Nürnberg, die unter anderem ein Gedicht in 54 Strophen über das Leben der hl. Klara enthält; 2. Cod. 7206 chart. s. XV aus dem Dominikanerkloster St. Katharina, der fol. 1—17 das liturgische Reimoffizium der hl. Klara, 17^v—23^v ein lateinisches Gedicht in 54 Strophen auf die hl. Klara enthält. Das deutsche 54 strophige Gedicht ist eine Übersetzung des lateinischen. Den deutschen Text hat nach 3 anderen Hss. (2 Bamberger und 1 Dresdner) schon W. W. Seton (*Arch. Franc. hist.* 11 [1918] 384—398) veröffentlicht, den lateinischen Text O. in A. F. h. 12 (1919) 110—131: *Gaudia S. Clarae Assisiensis seu Vita ejus versificata*. Hier veröffentlicht O. das Lied nach der Nürnberger (ältesten) Hs. Verfasser ist wohl ein Franziskaner s. XIV vor 1380, Übersetzer ein deutscher Franziskaner oder eine Klarissin. Zu untersuchen wäre noch, wie weit auch bei diesen individuellen Dichtungen liturgische Anklänge sich finden¹.

[247]

¹) Ich möchte hier die zwei Stellen herausgreifen, die O. wegen ihrer ungeschickten Übersetzung S. 183 rügt, sowohl um seinen Irrtum richtig zu stellen als auch um ein Beispiel für hymnologische Terminologie zu haben. — Str. 2 (*Arch. Franc. hist.* XII 122): *Summi manus conditoris Ex te fecit vas splendoris* (vgl. *vas caelestis luminis* Anal. hymn. LII Nr. 46 s. XIII aus einem Dominikanerbrevier, wahrscheinlich von Raymundus de Vineis) *Sanctitati deditum*. O. nimmt Anstoß an der Übersetzung von *vas* durch *vaz* (*Frz. Stud.* 7, 184): *Daz du werst ein reines vaz . . .* Nun ist aber mhd. *vaz* wirklich = Gefäß, wie Lexer, *Mhd. Lexikon* (1878) III, Sp. 34 durch eine Reihe von Stellen belegt. Auch der bildliche Sinn ist häufig. Die bezeichnendste der von L. aufgeführten Stellen ist die aus dem alten Passional (hg. v. Halm, Frankfurt 1845) und aus Heinrich v. Neuenstadts Apollonius von Tyrland V. 20 833, wo Paulus *das eruelet vaz = vas electionis* (App. 9, 15) ist. Ich füge dazu noch die frühe Stelle aus Otfrids *Evangelienbuch* III, 7 59; *korp theist scalklichaz faz (servile vas)* und die hier gut passende aus A. v. Keller, *Fastnachtsspiele aus dem 15. Jahrh. I*, Stuttgart (Bibl. d. Lit. Ver. 28) 405 wo es im sog. Neithartspiel heißt: *ich main euch, junkfraw ane hasz, aller eren und tugend ein vaz*. — In Str. 36 (A. F. h. 12, 128) wird das Wort: *Ne nos premat nostre limus Carnis* (vgl. Ambr. Ex. VI, 8, 44 *quia caro terra est*) transitorie übersetzt: *Daz uns der leim nit moeg besolgen Daz ist vnser broeder leip*. Auch hier ist an der Übersetzung *leim*, der oberdeutschen Form für *Lehm* (vgl. Grimm, *W. B.* VI, Sp. 697; bayr. Loam vgl. Schmeller, *Bayr. W. B.* I, Sp. 1470) nicht das mindeste zu bemängeln. Sowohl Schmeller a. a. O. wie Diefenbach, *Gloss. Lat.-Germ. med. et inf. aet.* 1858, 330 s. v. *limus* bringen *leim* u. *limus*

R. Richstätter S. J., *Die Herz Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Paderborn 1919. Bd. II S. 47. Gelegentliche Beziehung auf einen Hymnus des sel. Hermann Joseph Anal. hymn. 50 Nr. 538 und ein Missale von Basel um 1500 (nach Sendbote 1895, S. 273). [248]

G. Borghezio, *Poesie musicali latine e francesi in un codice ignorato della Biblioteca capitulare d' Irrea (Torino)* 173 ff. Enthält auch (s. das Verz. S. 182 ff.) liturgische Stücke. [249]

VI Liturgische Sprache und Stilistik.

Jos. Martin, *Volkslatein, Schriftlatein, Kirchenlatein* (Hist. Jb. der Görresges. 41 [1921] 201—214). Letzteres auch die Sprache der römischen Liturgie. O. C. [250]

J. Cochez, *La période métrique dans les prières de la liturgie* (Quest. lit. et paroiss. 6 [1921] 117—126) weist darauf hin, daß eine große Zahl lateinischer liturgischer Texte außer im *cursus* auch in „metrischen Perioden“ geschrieben ist, d. h. in metrischen Gebilden, bei denen die Quantitäten der zweiten Hälfte denen der ersten mehr oder weniger entsprechen, aber in umgekehrter Reihenfolge (?); dabei kommen Umstellungen oder Auflösungen einer Länge vor. Er analysiert mehrere Beispiele.

O. C. [251]

A. H. Saloni, *Die Ursachen der Geschlechtsverschiedenheit von dies*. Übersicht usw. Bd. LXIV vd. B. Nr. 1 Helsingfors 1921. Nach einer kurzen Polemik gegen Kretschmer, Glotta I 331 und vor allem E. Fraenkel, Glotta VIII, 24—68 stellt Sal. als den Hauptgrund für die Spaltung des Genus den Übergang des ursprünglichen o-Stammes des Wortes *dies* (**divos* <*deus*) — in die Feminin = (5.) Deklination fest und die Verschiebung in der Bedeutung: Tag als Einheit, Zeit als allgemeiner Begriff. Allerdings läßt auch S. den Einfluß einiger Wörter vor allem in der Dichter- und gehobenen Prosasprache auf das Geschlecht von *dies*, das sich immer mehr, aber nie entschieden, dem Feminin zuneigt, gelten: *lux* und in der kirchl. Sprache vor allem *feria*. Gerade bei letzterem scheint mir aber die Beweisführung nicht stringent. Es scheint mir sehr nahezuliegen, daß z. B. auf die Ausdrucksweise der Pilgerin Aethier¹ bereits die älteste Liturgie (über Entstehung und Begriff von *feria* in der Liturgie ist S., wie es scheint, nicht unterrichtet) gewirkt hat, und dies scheint mir eine ebenso breite Basis für das spätere Latein wie etwa die *Vulgata*². [252]

A. H. Saloni, *Vitae Patrum. Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz der spätlateinischen Vitae Patrum* (B III, V, VI, VII) Lund 1920. (Skrifter utgivna av humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. II)³. Diese für die Geschichte des Spätlateins im allgemeinen sehr wertvolle Veröffentlichung aus der

ausdrücklich zusammen. Gerade beim Stoff, aus dem der Mensch bei der Schöpfung gemacht wurde, ist oft *leim* gebraucht. Schmeller a. a. O. zitiert aus Clm 4597: *Du pist ain mensch von luem und kot*, Grimm noch aus dem Hiobsbuch der Lutherbibel: *gedenk doch, das du mich aus leimen gemacht hast*. Besonders deutlich wird es aber in dem Gedicht *Diu buochir Mosis und von tieren unde fogelin* bei F. H. Maßmann, *Deutsche Gedichte des 12. Jahrh. u. der nächstverwandten Zeit*, Quedlinbg.-Lpz. 1837, S. 237 V. 220 ff. *Der here werchman/da nach einen leim nam/also der tut us wahsse ein pilde machet/also prouhet er den leim/suiez geucl in zuein*.

¹) Ein Mißverständnis liegt vor S. 26: „Ferner sprach man von einer bestimmten *feria* (= Tag) der Fasten. Itin. Aeth. 42 *alia die . . . id est quinta feria quadragesimarum celebratur missa*. Hier ist bloß vom nächsten Donnerstag die Rede (wobei allerdings quadragesima hier noch eine besondere Bedeutung hat); die von S. abgeleitete Behauptung fällt damit.

²) Vgl. B. Linderbauer in dem unter Nr. 257 erwähnten Werk 342 f.

³) Dazu C. W. im *Hist. Jahrb. d. Görresges.* 41, 320 und W. Bährens, *Philol. Wochenschr.* 41 (1921) 413.

Schule Ejnar Löfstedts enthält auch viele Einzelprobleme, die für eine Charakteristik der liturgischen Sprache, Terminologie und Stilistik brauchbar und notwendig sein werden. Einige davon habe ich Lit. Zentralbl. 73 [1922] 581 f. in diesem Zusammenhang behandelt¹. Ein weiteres möchte ich hier kurz zur Sprache bringen. S. 17 behandelt S. die Steigerungsgrade von Partizipialformen, darunter auch *sacrat*us, -ior, -issimus. Die Heranziehung des liturgischen Sprachgebrauchs, wie sie etwa besonders durch das Wortregister bei H. Lietzmann, *Sacr. Gregor.* S. 167 erleichtert wird (s. v. *sacer* und *sacro*) wird zur Geschichte dieses Worts manches erklären und aufzeigen: 1. den Übergang in die gleiche Bedeutung mit *sacer* (*sacra* und *sacrata munera*; vgl. auch Adamn. de loc. sanct. XXIII [It. Hier. ed. P. Geyer S. 247] 16: *ut per eam intrantes facile adire locum sacrati pulueris possint et per apertum desuper ejusdem rotae foramen de sacro pulvere porrectis manibus particulas sumant*); 2. das Fehlen des Superl. von *sacer* (auch vielfach *sacntus*) und Ersatz durch *sacratissimus*; 3. die vorzugsweise Verwendung dieses Superl. bei Zeitbestimmungen (*sacratissimus dies, -a nox*); der Positiv auch für Gegenstände und Gruppen (*plebs, ordo*); die Anwendung des Sup. auf Gegenstände kommt später z. B. *sacratissima atque arcana vasa* bei H. E. Dirksen, *Man. Latin. font. iuris civilis Roman.* Berol. 1837 oder Anal. hymn. LIII Nr. 99 (S. 171) s. X: *In cujus sacratissimo sanguine | emundatur universitas*. Die Anwendung auf ein Individuum ist, soweit ich sehe, ganz spät eingetreten; z. B. Anal. hymn. XLVIII, 423 (Johann von Jenstein): *Lux pellens quaeque nubila | Maria sacratissima*. [253]

C. L. Feltoe, *The first resurrection and the second death. Liturgical references in western service-books* (Theology IV [1922] 291—293). St. Augustin versteht unter der *resurrectio prima* die geistige Teilnahme der Getauften an der Auferstehung Christi in diesem Leben, unter der *secunda mors* die endgültige Verdammung der Gottlosen in den Feuerpfuhl (de civ. Dei 20, 7). Den gleichen Sinn haben die Ausdrücke in der mozarabischen Liturgie, so im Missale in der *oratio ad pacem* am Donnerstag in der Osterwoche, und in den von Férotin veröffentlichten Ordines (in diesen neunmal). Wahrscheinlich kam Augustins Erklärung aus Nordafrika nach Spanien und fand in die Liturgie Eingang. H. H. [254]

U. Moricca, *Un nuovo testo dell' 'Evangelo di Bartolomeo'* (Rev. bibl. 30 [1921] 481—516, 31 [1922] 20—30). M. ediert nach dem Cod. Casanatensis n. 1880 (11. Jahrh.) den ganzen lat. Text der *Interrogatio Bartholomaei*, die er für einen Teil des Bartholomäusevangeliums hält. Mehrere Stellen bieten (liturgische) Gebete, z. B. c. 162 v. col. 2: *Omnes stemus in oratione. Et statim statuerunt post Mariam . . . Maria uero adtendens ad caelum et elevans manus suas coepit iterum dicere*: folgt das Gebet, hebräisch und lateinisch. Gebete auch c. 163 v. col. 1, 166 col. 1 sq., 167 col. 1 sq. An letzterer Stelle heißt es z. B.: *. . . credunt te unum deum esse in trinitate et trinitate in unitate confitemur. Laudant te coeli caelorum. Laudant te cherubin et seraphim. Laudant te prophetae. Laudant te angeli et archangeli. Laudant te iusti. Laudant te martires. Laudant te confessores. Laudant te uirgines. Et nos serui tui laudamus te et benedicimus nomen tuum . . . Tibi uirtus, tibi gloria, tibi potentia, tibi potestas, tibi imperium, tibi regnum, tibi magnitudo, tibi glorificatio, tibi uictoria, qui uicisti seductorem mundi. Tibi aeternitas cum patre et sancto spiritu. Tu es principium et finis. Tu es qui redemisti mundum tuo sancto sanguine eqs.* Man beachte die Anklänge dieses Hymnus an das *Te deum* und *Gloria*. c. 167 v. col. 1 eine Art Litanei. col. 2: *noluerunt intellegere, quantum laborem propter eos sustinui, cum educerem eos de terra Aegypti de domo seruitutis, et per mare rubrum quasi per aridam eieci eos. Quadraginta annos in deserto paui patres eorum manna, et aquam produxi eos de petram durissimam, et retribuerunt mihi mala pro bonis eqs.* erinnert stark an die Improperien des Karfreitags. Auch sonst Gebete, am Schluß Doxologie. O. C. [255]

¹) Die dort angekündigten Ergänzungen zu *Virgo* m. s. jetzt *Philol. Wochenschr.* 42 (1922) 479 f.

C. L. Feltoe, *Toga and togatus in the books of the Mozarabic Rite* (J. of theol. stud. 23 [1921/22] 57—59). *Togatus* bezeichnet zunächst den Bürger Roms oder einer Kolonie, dann den Martyrer und Heiligen (wie *candidatus*). *Toga* in Spanien = *caterua togata*. F. C. Burkitt, *Toga in the east* (ebd. 281f.) zeigt, daß im Osten *toga* ein Purpurgewand bezeichnete. O. C. [256]

B. Linderbauer O. S. B., *S. Benedicti Regula Monachorum*, herausgegeben und philologisch erklärt. Metten, Benediktinerstift 1922. In dieser ausgezeichneten, in der Hauptsache auch von der Kritik anerkannten philologischen Arbeit¹ kommen manche Bemerkungen auch für die Sprache der Liturgie in Betracht. S. 230 über den substant. Plural *Matutini* (sc. *psalmi*), der sich auch in den *Vitae patrum* und bei Gregor von Tours findet (vgl. S. 244). — 234 über die Bedeutung des Wortes *antiphona* (9, 6) (vgl. Vivell O. S. B., Stud. u. Mitt. aus dem Bened.- u. Cist.-Orden 37 [1916]). St. Benedikt versteht den Terminus in dem Sinn, daß die Antiphon, die vor dem Psalm angestimmt worden ist, vom ganzen Chor bald nach jedem, bald nach zwei oder mehreren Psalmversen wiederholt wird. — *Decantare* ist im Gegensatz dazu ein „Absingen in einem Zuge“ ohne Unterbrechung durch eine Antiphon; ebenso der Ausdruck in *directum* 12, 2 und 17, 12. Was bei einigen Gebetsstunden Ausnahme ist, wird beim *Completorium* als Regel angeordnet (17, 19, wo *dicere* = singen). — 244. Mit *Benedictiones* (12, 6) ist der *Cantus trium puerorum*, mit *laudes* die Psalmen 148—150 gemeint. Davon hat später die ganze kanonische Tagzeit, die St. B. *matutini* nennt, den Namen *L.* erhalten. *Lectio* = heute *Capitulum*. — 246. *privatis diebus* (13, 1/2) findet sich auch im *ordo psalmodiae Leriniensis*. — 252 über die Form *completorios* (16, 11). — 253 über *Missa* (17, 8); Hinweis auf O. Rottmanner O. S. B., *Über neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa* (Theol. Quartalschr. 71 [1889] 531 ff.). Sprachlich = *missio*, also Entlassung der Gemeinde. Mit *m.* wurden dann auch die Schlußformeln selbst bezeichnet, mit denen die kanonischen Horen beendet wurden. Später wurde die einzige Bedeutung = Messe, die in der *Regula* 25, 22 und 38, 5, wahrscheinlich auch 60, 9 (*missas tenere* vgl. Concil. Agath. can. 21 [du Cange] und Brief des Papstes Hormisdas) vorkommt. — 266. *Iugiter* (22, 7), häufig in der liturgischen Sprache. — 267. *Idem* (22, 7) wird im späten Latein oft gebraucht, um anzudeuten, daß die betreffende Person kurz vorher erwähnt worden ist; vgl. die Vorschrift der kirchl. Liturgie in bezug auf *per eundem Christum* (ebenso Cassian und Vict. Vit). — 287 *Brenis* (32, 6) = *breviarium* bes. bei Juristen gebräuchlich. — 350 *Eulogia* (54, 4). — 421. Zur Stelle 11, 13 *post quibus tria Cantica de Prophetarum*: die Ellipse kann vielleicht auch (vgl. 241) so erklärt werden, daß in den liturgischen Büchern nur *Prophetarum* stand. [257]

Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis: Recogn. F. Tenckhoff. Hannov. [Script. rer. in us. schol. ex Mon. Germ. hist. separ. ed.]. Wenn der Herausgeber auch zahlreiche Bibelstellen (wenn auch nicht alle) nachweist und auch der Liturgie ein wenig gedenkt, so hat er doch den gewaltigen Einfluß nicht klar gelegt, den diese auf den Stil der *Vita* gehabt hat, so stark, daß der ganze Stil des Buches davon getragen ist. An Beispielen sucht dies die Besprechung von A. L. Mayer in Hist. Jahrb. d. Görresges. 41 [1921] 320 ff. nachzuweisen. [258]

VII. Die Liturgie in den nationalen Literaturen und Volksbräuchen.

L. Gougaud O. S. B., *La crèche de Noël avant saint François d'Assise* (Rev. des sc. rel. 2 [1922] 26—34) zeigt, daß mindestens schon im 11. Jahrh. Krippen-

¹) Wertvolle Ergänzungen bieten die Rezensionen von P. Geyer in *Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulw.* 58 (1922) 39—41; A. Klotz in *Philol. Wochenschr.* 42 (1922) 467—470; A. Souter in *The Journ. of Theol. Stud.* 23 (1922) 214 ff., endlich G. Morin in *Revue bénéd.* 34 (1922) 119—134.

darstellungen in den Kirchen vorkommen. Sie entstanden durch die kleinen liturgischen Dramen, *officia* genannt, die aus den liturgischen Texten selber hervorgingen und beim *officium pastorum* die Krippe zum Mittelpunkt hatten. G. gibt ein Beispiel aus dem 11. Jahrh.: In der Weihnachtsmesse sirgen zwei Diakone hinter dem Altar: „Wen suchet ihr in der Krippe, ihr Hirten, saget an?“ Zwei Sänger im Chore antworten: „Den Herrn Christus“ usw. Dann die Diakone: „Hier ist er“ usw. Das geht auf Responsorium (und Antiphon) *Quem uidistis pastores* eqs. zurück. O. C. [259]

E. Hoepffner, *Date et composition des jeux dramatiques de Chantilly* (ms. 617 de Chantilly ed. Gustav Cohen, Paris 1920). (Romania 189 [1922] 70 ff.). Es handelt sich vor allem um die erste Gruppe der Texte, die beiden *Mystères de la Nativité*. Das Urteil S. 90: La pièce toute entière, dans ses parties primitives aussi bien que dans les parties remaniées et ajoutées, est l'oeuvre d'un seul et même poète, poète qui s'inspire de quelque ancien drame liturgique... mais qui crée là-dessus une oeuvre toute personnelle et très originale. [260]

J. Petersen, *Aufführungen und Bühnenplan des älteren Frankfurter Passionsspiels* (Zschr. f. deutsch. Altert. u. deutsch. Lit. 59 [1922] 83 ff.). — Besonders wichtig wegen der Untersuchung über den Ort der Aufführungen, die das Verlassen des liturgischen und halbliturgischen Schauplatzes erkennen lassen (S. 94 ff.). [261]

K. Young, *The origin of the Easter play* (Publications of the modern Lang. Assoc. of America 29 [1914] 2, 1—58). [262]

K. Young, *The dramatic associations of the Easter sepulchre* (Univ. of Wisconsin Studies 10 [1920]). Beide beschäftigen sich mit den Gedanken der Liturgie, die zu einer dramatischen Aufführung Anlaß und Idee geben konnten: die Aufbewahrung am Gründonnerstag, die Grablegung am Karfreitag und die Anbetung des Kreuzes. Aus diesen ergeben sich die *depositio* und *elevatio*, weiterhin (s. X. *Quem quaeritis!*) die *Visitatio sepulchri* ¹. [263]

K. Young, *Ordo Rachelis* (Univ. of Wisconsin Studies 4 [1919]). Dramatische Aufführung am Fest der unschuldigen Kinder, hervorgegangen aus einem Tropus, hg. von U. Chevalier D. Cod. Laon 263. *Officium stellae* ². [264]

N. C. Brooks, *The sepulchre of Christ in art and liturgy with special reference to the liturgic drama*. Urbana (Un. of Illinois) 1921. [265]

I. Metz, *Himmelfahrtsbräuche* (Bayerland 33 [1922] 19, S. 305 f.). Der Aufsatz bringt am Schluß einen Hinweis auf eine dramatische Darstellung am Himmelfahrtstag im M. A. und zitiert dabei (ungenau) „eine Chronik der Stadt Hof“ aus dem Festkalender von F. Nork (hg. v. Scheibler, Das Kloster Bd. 7). Woher kommt die Verquickung der Auferstehungsfeier (*Attollite portas*) mit der Himmelfahrtsfeier? [266]

O. Müller, *Theologisches zum altfranzösischen Poème moral* (Theologie und Glaube 14 [1922] 24). In diesem wallonischen Gedicht s. XIII i., hg. z. T. von W. Cloetta, Erlangen 1886, z. T. von Herzog (Zschr. f. roman. Philol. 32, 50 ff.), ganz von P. Menge (ebd. 38, 409 ff.) ist V. 300 (Cl.) von der Ostung beim Gebet, V. 381 ff. (Hz.) von Bittprozessionen, *vigiles con iune* (Vigiliae quae ieiunantur) die Rede. [267]

VIII. Kultbau.

H. Lietzmann berichtet in der Zschr. f. nt. Wiss. 20 (1921) 248—252 nach A. Gnirs, *Die christliche Kultanlage aus Konstantinischer Zeit am Platze des Domes in Aquileja* (Wien 1915) und Graf K. Lanckoronski, *Der Dom zu Aquileja* (Wien 1906) über *Die Doppelkirche von A.* Eine Vorhalle führte zu einem Südsaal mit einem durch Schranken abgetrennten Altarraum, zu dem rechts und links Türen führen; der vor dem Altare liegende Teil des Schiffes zeigt in dem Fußbodenmosaik in der Mitte eine

¹) Vgl. Jb. I Nr. 377.

²) Vgl. D. B. S. in *Rev. bénéd.* 34 (1922) 167, wo auch mehrere frühere (vor 1914 liegende) Werke Youngs auf diesem Gebiet aufgeführt sind.

Victoria mit Kranz und Palme zwischen einem Brotkorb und einem Kantharos; die Felder rundherum zeigen Männer und Frauen, die Brot in Körben und auf Stöcke gereiht, Weintrauben, Blumen, einen Vogel bringen — das Ganze eine Darstellung der Eucharistie und des Opferganges. Nach Norden ein Saal ebenfalls mit „Presbyterium“, aber einfacher ausgeschmückt, wohl das *διδασκαλεῖον* des Bischofs mit der cathedra für Lehre der Katechumenen und Predigt. Zwischen beiden Sälen das Taufhaus. Der Bau war eine Stiftung des Bischofs Theodoros, der 314 die Canones von Arles unterzeichnet, auf seinem väterlichen Erbe. O. C. [268]

IX. Ausgang des Mittelalters und Übergang in das Reformationszeitalter.

J. Bernhart, *Die Symbolik im Menschwerdungsbild des Isenheimer Altars*. Vortrag, gehalten in der Kunstwissenschaftl. Gesellschaft, München 1921. Versucht die Symbolik Grünewalds durchgängig, nicht, wie sonst schon geschehen, nur sporadisch mit Hilfe der Liturgie zu erklären: Liturgie als ikonographisches Prinzip. Allerdings müssen wir am Ausgang des Mittelalters und gerade in der Art, wie Gr. sich zur Liturgie stellt, diese als von der scholastischen Spekulation geführt betrachten, nicht als selbsttätiges Prinzip. Viele Einzelheiten scheinen sich jedoch nur auf dem von B. beschrittenen Weg erklären zu lassen¹. [269]

P. Graff, *Geschichte der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus*². Göttingen 1921. Für unsern Teil kommt hier nur Teil I, 1 dieses sehr eingehend gearbeiteten Werkes in Betracht („das Erbe der Reformationszeit“ — die mit der Auflösung³ begann). Der meiste Inhalt bezieht sich auf das 17. und 18. Jahrh. [270]

Liturgische Musik des Abendlandes.

Von Gregor Böckeler O. S. B.

I. Geschichte der liturgischen Musik.

1. Allgemeines.

P. Wagner, *Einführung in die Gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft*. Dritter Teil. *Gregorianische Formenlehre. Eine choralische Stilkunde* (Lpg. 1921). Vgl. auch seine *Einführung in die Gregorian. Melodien. Selbstbericht* (Arch. f. M.-W. 8 [1922] 169—116), eine Zusammenfassung der Ergebnisse aller 3 Bände. Bd. III will in das innere Leben des Chorals einführen, allerdings zunächst historisch. Zu einer „Theorie des gr. Gesanges“ hält W. den Augenblick noch nicht für gekommen. Noch weniger erscheint es ihm heute schon möglich, „die Zusammenhänge mit den theoretischen Grundlagen des christlichen Gesanges im Osten

¹) Vgl. G. Stuhlrauth, *Theol. Litztg.* 1922, 69 und A. Jakoby, *Monatsschr. f. Gottesd. und kirchl. Kunst* 1921, 94 ff.

²) Dazu Schian, *Theol. Litztg.* 1922, 59 f.

³) Die „Auflösung“ zeigt ganz lehrreich auch ein stilgeschichtliches Beispiel. J. H. Höck, „O daß doch bald dein Feuer brennte, du unaussprechlich Liebender“ Eine hymnologische (?) Auffindung. Gütersloh 1922, teilt dieses evangelische Pfingstlied dem George Friedrich Fickert (1758—1815) zu. Das S. 18 abgedruckte Lied zeigt zwar nichts Rationalistisches, aber doch eine individualistische Auflösung des alten liturgischen Pfingsthymnus *Veni sancte Spiritus*, — ein Musterbeispiel für die Geschichte der Entwicklung des Kirchenlieds.

restlos zu erfassen“. W. ist es hauptsächlich um ein scharfes Auseinanderhalten der einzelnen Stilformen zu tun. Die von ihm eingeführte Unterscheidung von „gebundenen“ und „freien“ Formen ist ein gutes didaktisches Hilfsmittel. Sonach gliedert sich die Gesamtdarstellung in zwei Hauptteile. Unter „gebundenen“ Formen versteht er „Ausdrucksweisen, welche ohne wesentliche Veränderung für alle oder wenigstens die meisten Texte gleichen lit. Ranges gelten“, also „eigentliche Formeln oder rezitativische Vortragstypen“. Dazu gehören 1. das lit. Rezitativ (im einzelnen: Versikel, Lektionen, Orationen); 2. die Psalmodie (d. h. die antiphonischen Psalmtöne des Offiziums, die antiphonische Meßpsalmodie, die Psalmodie des Invitatoriums, die responsorische Offiziumspsalmodie, die Responsoria brevia u. a. rezitativische Stücke). Die „freien“ Formen „bewegen sich melodisch und rhythmisch selbständig“, der Komponist folgt frei seinen Inspirationen. Sie gliedern sich in Gesänge mit Prosatexten und solche mit Texten in poetischer Form.

Überaus reich ist das Werk an Notenbeispielen. Es sind fast nur unveröffentlichte Denkmäler der ältesten und mittelalterlichen Choralpraxis, die hier in der gebräuchlichen Choralnotenschrift vorgelegt werden. Sie vermitteln nicht nur die klare Anschauung der fertigen Formen, sondern auch ihrer Entwicklung und z. T. Degeneration. W. legt Wert darauf, daß neben den älteren Texten besonders die deutsche Entwicklung zu Wort kommt, da wir leider „bis zur Stunde keine Veröffentlichung eines der deutschen Denkmäler des mittelalterlichen Meß- und Offiziumsangesanges aus der Frühzeit des Liniensystems“ besitzen, während „italische, englische und französische Quellen dieser Art bekanntlich in der Paléographie musicale und den Ausgaben der Plain-song and Mediaeval Music Society jedermann erreichbar sind“. Für diese Proben müssen wir dem Verf. besonders dankbar sein.

Der III. Bd. ist ebensowenig wie die beiden ersten eine Darstellung des gegenwärtigen Standes der Choralwissenschaft, wenn auch die einschlägigen Erscheinungen verwertet sind, sondern eine durchaus selbständige Arbeit.

Das gilt zunächst von der Einteilung in „gebundene“ und „freie“ Formen. U. E. scheint sie aber das Wesen der Sache nicht zu treffen, ja selbst ihren Zweck — klare Übersicht — nicht ganz zu erfüllen. Die Gradualverse, wenigstens des zweiten und fünften Tones, besonders aber die Tractus gehören doch auch zu den gebundenen Formen. Selbst die Antiphonen, wenigstens gewisse vierteilige Typen, sind zum großen Teile Formeln, die nach ganz bestimmten Regeln dem Text anzupassen sind (cf. II 169). Wer sich mit den Choralformen vertraut gemacht hat, findet einen andern Unterschied. Ihm zeigen sich bei Prosatexten zwei Ausdrucksformen, die wirklich dem innersten Wesen nach verschieden sind. Man könnte sie etwa semitisch und arisch taufen.

W. ist dieser Unterschied nicht unbekannt; er gebraucht dafür die Ausdrücke „organisch“ oder „asymmetrisch“ und „architektonisch“ oder „symmetrisch“. Wo er von den Responsorien spricht (329), gibt er eine Beschreibung der organischen Art. Beim Tractus sagt er ausdrücklich, daß sie „nicht lateinisches Gut“ sei (366), und beim Graduale (396), sie sei „ein Erbtel aus der synagogalen Psalmodie“. Die architektonische Weise erklärt er als „römisch“. „War doch Systematik und planmäßige Durchdringung geistiger Aufgaben von jeher eine starke Seite des römischen Ingeniums.“ Sonderbarerweise rechnet er ausdrücklich dazu nur die spätere Form der Allelujas. Das kommt daher, daß er den Unterschied nicht eigentlich im Periodenbau, sondern in der Handhabung der Melismatik sieht. Dies fällt besonders bei der Besprechung des Offertoriums auf, von dem er zuerst sagt (418), daß es „nichts von einer Antiphon an sich hat“, während er nachher öfters konstatiert, daß „die Offertoriumsmelismatik sich von derjenigen der Tractus und Gradualresponsorien unterscheidet“. Die verschiedene Melismatik ist aber nur eine Folge eines verschiedenen Konstruktionsprinzips. In der architektonischen Kompositionsweise haben wir einen wirklichen Aufbau, der in der „Viereckigkeit“ unserer achttaktigen Periode seine konsequenteste Ausgestaltung erlebt hat. Am klarsten tritt er in den viersätzigen Formeln für Antiphonen zutage.

Die „organische“ Weise kennt ursprünglich (d. h. bevor abendländische Komponisten sie nachzubilden suchten) keinen logischen Fortschritt, keinen konstruktiven Aufbau. Das gilt noch jetzt von dem Tractus. Sie ist „nicht auf Symmetrie gegründet, sondern auf ein rankenartiges, sich stets erneuerndes Fortwuchern der Melodie“ (E. Wellesz, Mus. div. 1917, 2/3). Erst auf Grund dieses wesentlich verschiedenen Konstruktionsprinzips bildet sich die anders gearbeitete Melismatik heraus. Die Melismatik ersterer Art könnte man als Imitationstechnik (eben das, was W. an dem spätern Alleluja hervorhebt), die der zweiten als Variationstechnik bezeichnen. Vielleicht bietet sich Gelegenheit, dies an andern Orten an Hand von Beispielen genauer zu erklären. Einen „ästhetischen Fortschritt“ in der Umbildung der organischen Art zur architektonischen zu sehen (401) heißt die Sache allzusehr vom Standpunkt des Abendländers anschauen.

Ein öfter vorkommender Seitenblick auf die Verfasser „der praktischen Lehrbücher des Chorals“, die „wenn sie sich mit geschichtlichen Dingen befassen“¹ es noch nicht über sich bringen konnten, „den Kapitalirrtum der letzten Jahrzehnte, die Neumen seien an sich rhythmuslos“ (278 und bes. 532), aufzugeben und sich der Rhythmustheorie Wagners anzuschließen, nötigt uns, auch die Rhythmusfrage kurz zu streifen. Nach den Kundgebungen des Verf. von 1916 (*Greg. Bl. u. Mus. Sacr.*) war nicht zu erwarten, daß er seine Ansicht darüber ändern werde. „Die Zeugnisse von Monte Cassino“, insbesondere aber der „Anonymus Vaticanus“ sind ihm noch immer „wichtiger als alle die Bände, die über die sankt-gallischen Neumen veröffentlicht worden sind“. Diese seine Auffassung zu vertreten, ist sein gutes Recht. Aber es gibt noch eine ganze Reihe von Chorforschern, die beispielsweise in der Einschlebung des Wortes „Töne“ (II, 355, Z. 14 der Übersetzung) eine *petitio principii* sehen. Auf solche macht ein Beweis aus den Mss., wie ihn z. B. Baralli in der *Rass. Greg.* (1913, 323—346; 1914, 97—116) geführt hat, mehr Eindruck als eine noch so energische Gegenerklärung Wagners. Auch die Artikel von P. Bonvin S. J. (*Gregoriusbl.* 1921, Nr. 6, 7, 8/9) mögen einige Bedenken verursacht haben. Es wird peinlich empfunden, wenn W. immer wieder behauptet, die Rhythmustheorien Mocquereaus stützten sich nur auf die Mss. der St. Gallener Schule, während doch außer den schon bekannten drei Handschriftenfamilien von St. Gallen, Metz und Chartres nun auch noch eine vierte, norditalienische (*Nonantula*) die St. Gallener Überlieferung stützt. W. erkennt ihre Übereinstimmung nicht an; für andere steht sie unbedingt und mit Bezug auf die kleinsten Einzelheiten fest. Es ist u. E. zu bedauern, daß W.s Rhythmustheorie auf die Darstellung und Beweisführung des III. Bd. einen so großen Einfluß hat. Wenn der im Druck befindliche II. Bd. des *Nombre musical* erschienen ist, werden wir auf diese Frage zurückkommen.

Mit Bezug auf die Textbehandlung in der Psalmodie ist dem Verf. ein ähnlicher Irrtum unterlaufen wie s. Z. in der Rhythmusfrage: Zwei abseits der Tradition stehende Theoretiker, Aurelian von Réomé (9. Jahrh.) und der Verf. der „*Commemoratio brevis*“ (10. Jahrh.), gelten ihm als Zeugen für die Praxis ihrer Zeit und damit der „archaischen“ Psalmodie. Sie fordern „Berücksichtigung des Akzentes bis zur Veränderung der Psalmformel“. Dem steht aber ein anderer dem letztern fast gleichzeitiger Zeuge gegenüber, der Verf. der *Instituta patrum de modo psallendi sive cantandi*. „Er behauptet die Suprematie der Melodie über den Text.“ Damit stimmt überein die Praxis der ältesten Zeit, wie sie uns durch die Mss. in der Psalmodie der *Introitus*, *Communiones* und *Offiziumsresponsorien* überliefert ist. Den Beweis, daß nicht die *Instituta*, sondern seine zwei Zeugen die Praxis ihrer Zeit wiedergeben, bleibt W. schuldig. Denn die wenigen Proben, die er aus Hartkers Antiphonar beibringt, beweisen das Gegenteil. Ja er muß sogar zugeben, aus Aurelian gehe hervor, daß „die von diesem getadelten Verstöße gegen die Textbehandlung der Chorübung

¹) In der Praxis gilt nach wie vor die Vorrede zur Vaticana (vgl. das offizielle Schreiben des Kard. Martinelli an den Gen.-Präses des Dtsch. Cäc.-Verains vom 18. 2. 1910) oder das den rhythmischen Ausgaben von Solesmes gegebene Indult.

s. Z. geläufig waren“, sowie, daß „der Widerspruch der Gelehrten gegen solche Dinge, nach den praktischen Denkmälern vom 10. Jahrh. an zu schließen, wenig gefruchtet hat“. „Das MA“ — und nicht erst das MA — hat seine Praxis „von der Antike übernommen, wenngleich unter dem Widerspruch der fränkischen Musikgelehrsamkeit“. Sollte nicht der Grund für die Extravaganzen der beiden Theoretiker auf dem Wege zu finden sein, den W. in der Fußnote 92 weist, nämlich in den „Einwirkungen griechischer Musiklehre und -übung“? — Wir bedauern, die Kapitel über die Psalmodie ihrem wesentlichen Inhalte nach ablehnen zu müssen, zumal auch hier die Auffassung des Verf. vom Rhythmus mitwirkt (*rhythmice vel metricè psallere!*).

Die folgende Kap. bieten eine Fülle von interessanten Beobachtungen, die ihre Lektüre sehr genußreich machen. Auf einzelnes einzugehen verbietet der knappe uns zugemessene Raum.

Das Buch, das in Anbetracht der glänzenden Ausstattung und der vielen Notenbeispiele außerordentlich billig ist, ist jedem Choralforscher unentbehrlich und wird dem selbständigen Leser manch wertvolle Bereicherung seines Wissens und Anregung für die Praxis bringen. [271]

2. Texte und Autoren.

J. Wolf, *Neue Quellen zur mittelalterlichen Musikgeschichte* (Fünfzehn Jahre Kgl. u. Staatsbibliothek . . . Ad. Harnack überr. . . 218—228). [272]

H. Abert, *Ein neuentdeckter frühchristlicher Hymnus mit antiken Musiknoten*. Z. f. MW. 4 (1922) 524—529. Bericht über Oxyrhynchos Papyri XV ed. Grenfell and Hunt (Ld. 1922) Nr. 1786, p. 21—25 (Faks. in Anhang I). 3. Jh. Griech. Text (Hymn. auf d. Hl. Dreifalt.), antikgriechische Notenzeichen. Die Melodie trägt in jeder Hinsicht das Gepräge altgriechischer Kunst, von der Melopöie bis zur Art der Notenschrift. Der erste sichere Beweis, daß das Christentum auch die griechische Musik zu Kultzwecken verwendete. S. oben Nr. 157. [273]

A. de Waal, *Liturgical chant in early christian Rome* (The Eccles. Rev. 66 [1922] 465—474) ein bisher unveröffentlichter Aufsatz des verstorbenen Prälaten. Die christlichen Inschriften der ersten Jahrh. geben uns kaum eine Andeutung vom liturgischen Gesang, derselbe wird eigentlich nur in dem bekannten Briefe des Plinius an Trajan v. J. 103 erwähnt: *carmen Christo quasi deo dicere secum inuicem*. Wenn aber P. Damasus das Offizium in der Petersbasilika und in S. Maria Maggiore reformierte und Hieronymus in seinem Auftrage das Psalterium revidierte, so setzt dies einen langen Bestand des Offiziums voraus. In den Inschriften aus der Zeit dieses Papstes und späterhin finden sich öfters deutliche Anspielungen auf den liturgischen Gesang. So heißt es z. B. in der Grabinschrift eines Bischofs Leo: *Psallere et in populis uolui modulante propheta*. Vom Diakon Redemptus wird gesagt: *Dulcia nectario promebat mella canore Prophetam celebrans placido modulamine senem*. Bezeichnend ist die Grabinschrift des Papstes Liberius, des Vorgängers des hl. Damasus: *Parvulus utque loqui coepisti dulcia uerba Moz scripturarum lector pius indole factus Ut tua lingua magis legem quam uerba sonaret*. H. H. [274]

A. Z. Idelsohn, *Parallelen zwischen gregorianischen und hebräisch-orientalischen Gesangsweisen*. Z. f. MW. 4 (1922) 515—524. Eine Antiphon (Kyrie . . . Christus, Dominus, factus est), Psalm-, Lamentations-, Lektions- und Passionstöne werden mit hebräischen Weisen verglichen. I. glaubt an noch manche andere Entlehnung. [275]

A. Gastoué, *Note sur des chants hébreux du moyen âge en neumes*. Trib. de s. Gerv. (1921) 162—164. Bespricht eine Publikation von A. M. Friedländer in Musical Times (1921, März Nr. 937). Fragment aus 12. Jahrh.: ein rabbinisches Gedicht aus dem Anfang des 11. Jahrh. auf das Pfingstfest, dessen Melodie in Neumen geschrieben ist. [276]

G. Beyssac, *Note sur un Graduel-Sacramentaire de S. Pierre-S. Denys de Bantz, du 12. siècle*. Rev. bén. (1921) 190—200. S. oben Nr. 185. [277]

L. Leslie and J. Shatford Collins, *The Armagh Hymnal. A Collection of Hymns and Translations. The music edited by H. Grattan Flood.* Dublin 1915. 150 Hymnen aus verschiedenen irischen Liturgien u. a. Der Text meist englisch, hier und da lateinisch wiedergegeben. Moderne Noten. [278]

A. Auda, *Etienne de Liège. A l'occasion de son millénaire.* Trib. de S. Gerv. (1920) 131—134. St. ist der Urheber des Dreifaltigkeitsoffiziums. Leben und Kompositionen kurz besprochen. [279]

A. Gastoué, *Robert le Pieux, roi de France et musicien.* Trib. de S. Gerv. (1920) 217—230. [280]

3. Lokales.

A. Gastoué, *Les primitifs de la musique française (Les musiciens célèbres)* Paris 1922. [281]

A. Hammerich, *Dansk Musikhistorie indtil ca. 1700.* Kopenh. 1921. [282]

D. Orel, *Der Mensuralkodex Specialnik, ein Beitrag zur Geschichte der Mensuralmusik und Notenschrift in Böhmen bis 1540.* Wien 1914. [283]

M. Barth, *Der Frauenchor im elsässischen Mittelalter.* Caec. Strßb. (1920) 141—143. [284]

M. Barth, *Kirchenmusik in einem elsässischen Frauenkloster.* Caec. Strßb. (1920) 150—163. [285]

Y. Delaporte, *Les chants de l'Ordinaire de la messe d'après les documents chartrains.* Rev. Grég. 6 (1921) p. 1, 53, 129, 170; 7 (1922) 20, 100. [286]

J. Borremans O. Praem., *Le chant liturgique traditionnel des Prémontrés. Le Graduel.* Malines 1914. Mit 30 Phot. Von Beginn des Ordens an eine offizielle Choralausgabe (?). Cf. oben Nr. 277. [287]

4. Geschichte einzelner Gesänge.

F. Cabrol O. S. B., *L'Offertoire de la Messe des morts.* Rev. Grég. 6 (1921) 165—170, 205—207. Histor. und analyt. Studie. In Ms. nicht vor dem 9. Jahrh., aber älter. Beweis: verschiedene altertümliche Ausdrücke, deren dogmatische Rechtfertigung nicht ganz einfach; wahrscheinlich gallikanischen Ursprungs; Melodie: Original und echt gregorianisch, schließt sich eng an den Text an. [288]

X., *Question-Réponse: A propos de la Communion „Pater, si non potest“.* Rev. Grég. 6 (1921) 119—121. [289]

F. Cabrol O. S. B., *Le Chant traditionnel de l'Ave Maris Stella.* Rev. Grég. 6 (1921) 124. Nur die erste und zweite der in der Vat. enthaltenen Melodien alt. Die zweite aus dem 11. Jahrh., die erste aus dem 12., ursprünglich wohl ein Volkslied. Im Manuale pro benedictionibus (Tournai 1906) eine vierte im siebten Ton dominikanischen Ursprungs, eine fünfte im sechsten Ton aus C. 13. Vallicella (12. Jahrh.). [290]

G. Suñol O. S. B., *Una seqüencia de Pasqua.* Vida crist. (1918) 212—216. „Surgit Christus“ 14. Jahrh., nach dem Ms. 332 von Subiaco. [291]

G. Suñol O. S. B., *L'Alleluja Nadenca.* Ebda 107—109. [292]

A. Orel, *Die Hauptstimme in den Salve Regina der Trienter Codices.* Wien 1919. [293]

II. Choraltheorie.

1. Die Melodie.

W. van Kalmthout, *Over natuurtonen en Gregoriaansch.* S. Greg. Blad 1919, 128—133, 150—153, 162—165. [294]

2. Der Rhythmus.

J. Gajard O. S. B., *L'ictus et le rythme.* Rev. Grég. 5 (1920) 17, 56, 90, 127; 6 (1921) 101, 135, 181, 212; 7 (1922) 52. Vgl. X., *Wat dachten de Tropisten van betoning en ictus?* Koorbode 1917, 47 f. [295]

F. Pedrell, *L'accent tonique dans la polyphonie espagnole*. Rev. Grég. 7 (1922) 45—51. Völlige Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Pal. mus. Bd. VII: auch die großen spanischen Polyphonisten, Victoria an der Spitze, scheuen sich nicht, den Wortakzent auf die leichte Zeit zu setzen. [296]

L. Bonvin S. J., *Anton Dechevreus und seine Kritiker. Zum Kapitel: Neumenkunde und Choralrhythmus*. Greg. Bl. 46 (1921) 43—45, 53—56, 67—69, 77—81. [297]

A. Mocquereau, *A propos du système rythmique „un neume temps“*. Rev. Grég. 7 (1922) 67—69. Kurze, sehr klare Feststellung des Fragepunktes; unbedingte Zurückweisung des Systems Houdard. [298]

G. Bas, *Trattato di forma musicale*. Parte III. Mail. 1921. Behandelt als erste unter den allgemeinen Formenlehren auch die choralischen Hymnen und Sequenzen, sowie die Formen des Responsorius, der Motette, der Messe im Stil der Polyphoniker und der modernen Kunst. [299]

3. Neumenkunde. Musikterminologie.

J. Wolf, *Musikalische Schrifttafeln*. Hg. für den Unterricht in der Notationskunde. (Veröff. des Frstl. Inst. f. m-w. Forsch. z. Bückeburg. Zweite Reihe: Tafelwerke) H. 1 u. 2. Lpz. 1922. Auf etwa 100 Tafeln berechnet. An liturg. Hss.-proben in H. 1 u. 2: eine Seite der *Epistula Guidonis Michaeli Monacho de ignoto cantu*; St. Gallener Neumen mit Romanus-Buchstaben aus dem Ant. Halberstadtense; byzant. Neumen; Ars antiqua: Motetten aus einer Hs. im Besitze des Herausgebers; Lai aus einer Pariser Hs. des 13. Jahrh. (B. n. fr. 846); Motetten aus Hs. Florenz. Laur. Plut. 29, 1; Ars nova: *Et in terra* eines Warschauer Ms. c. 1450; *Gloria laus* v. H. Finck. [300]

L. David O. S. B., *Le rythme oratoire musical et le Pes subbipunctis des manuscrits*. Rev. de Chant Grég. 25 (1921) 105—111, 159—161. [301]

Th. Laroche, *Comment doit-on chanter un groupe de deux notes affectant une syllabe faible de mot proparoxytonon?* Rev. Grég. 6 (1921) 207—211. Paläographischer Nachweis, daß sie bald lang bald kurz zu singen ist. [302]

L. Bonvin S. J., *Lösung eines Rätsels in Guidos Mikrolog (Kap. 15)*. Z. f. MW. 3 (1921) 585—587. Die beiden Diagramme (15. u. 16. Kap.) gehören zusammen ins 20. Kap. zu *Subtracto itaque* . . . [303]

III. Die Zeit der Polyphonie, der Klassiker.

Kirchenlied. Drama.

E. Stefnhard, *Zur Frühgeschichte der Mehrstimmigkeit*. Arch. f. MW. 3 (1921) 220—231. Eine förmliche Entwicklung des Organums vom 10.—12. Jahrh. ist zu leugnen. Die Organum- und die jetzt „Diskant“-Traktate genannten Schriften enthalten stofflich das gleiche. „Diskant“ ist Übers. von „Diaphonie“. [304]

F. Ludwig, *Perotinus Magnus*. Arch. f. MW. 3 (1921) 361—370. Hauptzüge der Entwicklung der Mehrstimmigkeit bis P. M. [305]

T. Cheminat, *L'Ecole anglaise*. La mus. sacrée-Toul. 1921, 9—10, 18—19. [306]

A. Orel, *Einige Grundformen der Motetkomposition im 15. Jahrhundert*. St. z. M.-Gesch. (Beitr. der Dkm. d. T. i. Ö.) 7. H. 1921. [307]

R. Wolkan, *Die Heimat der Trienter Musikhandschriften*. Ebda 8. H. 1921. Wahrsch. in Wien geschrieben. [308]

R. Ficker, *Die Kolorierungstechnik der Trienter Messen*. Ebda 7. H. 1921. [309]

A. Schering, *Takt und Sinngliederung in der Musik des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Stilgeschichte des Frühbarock*. Arch. f. MW. 2 (1920) 465—498. [310]

J. Lechthaler, *Die kirchenmusikalischen Werke von Uttendal*. Wien 1919. [311]

C. Hulgens O. F. M., *Fr. Blasius Amon (etwa 1560—1590), ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenmusik in Österreich*. Wien 1914. [312]

P. Plisk, *Die Messen von Jacobus Gallus*. Wien 1917. [313]

- Z. K. Pyne, *Giovanni Pierl. da Palestrina. His Life and Times*. Ld. 1922. [314]
 V. Raell, *Nel secolo di Giovanni Pierl. Palestrina alla capella della basilica liberiana*. Roma 1921. [315]
 W. Kurthen, *Palestrina und Bach. Kath. u. protest. K.-M.* Greg. Bl. 1920, 27—30. [316]
 A. Sandberger, *Ausgewählte Aufsätze zur Musikgeschichte*. Mchn. 1921. Sammlung von in Zschr. zerstreuten Beiträgen zur Musikgesch. Für die lit. Musik sind vorzüglich von Bedeutung die fünf Aufsätze über Lasso, ferner diejenigen über Kerll und Rheinberger. [317]
 W. H. Grattan Flood, *New Light on Orlando di Lasso*. Cath. Choirmaster 1921, 66—69. [318]
 V. Raell, *Da V. Ugolini ad O. Benevoli nella capella della basilica liberiana (1603—1646)*. Roma 1921. [319]
 A. A. Smijers, *Karl Luython als Motettenkomponist*. Wien 1917. [320]
 B. Widmann O. Cist., *Johann Nucus, Abt von Himmelwitz. Ein Altmeister der klassischen Polyphonie*. Sep.-Abz. aus Cisterzienser-Chr. 32 (1921) Bregenz. [321]
 W. H. Grattan Flood, *Tomas Louis de Victoria*. Cath. Choirmaster 1920, 120—121. [322]
 F. Pedrell, s. oben Nr. 296. [323]
 N. Hofer, *Die beiden Reutter als Kirchenkomponisten*. Wien 1915. [324]
 W. Kurthen, *Studien zu W. A. Mozarts kirchenmusikalischen Jugendwerken*. Z. f. MW. 3 (1920/21) 194—222, 337—361. [325]
 H. Spieß, *Ist die Motette „Adoramus te“ (K. V. 327; Krit. Ges. Ausg. Serie III Nr. 30) von W. A. Mozart? Eine kritische Untersuchung*. Greg. Bl. 47 (1922) 25—29. Von Qu. Gasparini. [326]
 W. Kurthen, *Der kurkölnische Hoforganist Ludw. van Beethoven*. Greg.-Bote 1920, 90—94. [327]
 F. Böser O. S. B., *Max Reger und die kath. Kirchenmusik*. Ben. Mtschr. 4 (1922) 161—177. [328]
 K. Meyer, *Das Offizium und seine Beziehung zum Oratorium*. Arch. f. MW. 3 (1921) 371—404. [329]
 W. Weitzel, *Führer durch die katholische Kirchenmusik der Gegenwart* (Hirt u. Herde, Beitr. z. zeitgem. Seels. 10. H., Freib. i. Br. 1922). Ein neuer dankenswerter Versuch, aus der Überfülle des Cäc.-Vereinskatalogs das künstlerisch Bedeutende und liturgisch Brauchbare auszulesen. Norddeutscher Geschmack dürfte manche Nummern gern missen wollen und andere, ihm wertvoller dünkende an die Stelle wünschen. [330]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von A. Baumstark.

I. Hss.-Kunde; Allgemeines.

Karl W. Hiersemann in Leipzig. Buchhändler und Antiquar. Königstr. 29. Katalog 500. *Orientalische Manuskripte. Arabische, syrische, griechische, armenische, persische Handschriften des 7.—18. Jahrh.* Leipzig 1922 (24 S. 20 Tafeln). Der von dem rühmlichst bekannten Hause glänzend ausgestattete Katalog bietet die Beschreibung einer vor allem vom liturgiegeschichtlichen Standpunkte aus geradezu unschätzbaren Sammlung von Hss. Für die Geschichte des melchitischen Ritus im Patriarchat Antiocheia fällt dabei die erdrückende Hauptmasse des Materials ab. Neben sieben Blätter einer griechischen Hs. spätestens des 12. Jahrh. mit Kanonesdichtungen (Nr. 4) treten zwei griechisch-arabische Hss. (des 11. bis 12. Jahrh.) der Totenliturgie (Nr. 45 f.) und zahlreiche meist fragmentarische syrische Stücke, so Reste von Perikopenbüchern

des 10. bis 11. Jahrh. (Nr. 6 f. 9 f. 26), zwei liturgische Psalterien des 13. bzw. 10. Jahrh. (Nr. 41 f.), eine vorzüglich erhaltene Paraklitiki des 11. (Nr. 20) und Fragmente weiterer liturgischer Gesangbücher verschiedenen Typs, die sich auf die Zeit vom 9. bis 15. Jahrh. verteilen dürften (Nr. 27—32. 34. 37 f. 47 f.). Unter den letzteren verdient das Bruchstück eines Menaions vom Jahre 1031 als die drittälteste aller bisher überhaupt nachgewiesenen datierten Urkunden des syrisch-melchitischen Ritus besondere Hervorhebung. Mehrfach wird in diesen Trümmern eine hinter der späteren byzantinischen zurückliegende, wohl bodenständig antiochenische Gestalt jenes Ritus greifbar. Von zwei vollständig erhaltenen syrischen Miszellaneenhss. bietet eine auf 882 datierte (Nr. 3) an einer Übersetzung des jambischen Pfingstkanons des Johannes von Damaskus das älteste Beispiel syrischer Überlieferung griechischer Kanonespoesie und zwei durch ihre absolute Eigenart hochinteressante Prosagebete auf Weihnachten und das Darstellungsfest. Endlich ist von nicht melchitischem Material noch ein armenisches Hymnarium aus dem Anfang des 17. Jahrh. (Nr. 18 a) zu nennen. [331]

Silviae uel potius Aetheriae peregrinatio ad loca saneta hg. von W. Heraeus. Heidelberg ²1921 (Samml. vulgärlat. Texte hg. von Heraeus und Morf¹) gibt den Text möglichst getreu nach der Hs. Die neue Aufl. fügt die neuen Madrider Bruchstücke bei, außerdem sonstige Ergänzungen und Besserungen. O. C. [332]

A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922. Dieses hervorragende Werk fand bereits in der Köln. Volksz. Nr. 494 vom 28. Juni 1922 eine eingehende Würdigung von seiten eines Fachmannes (P. Karge, *Ein Meisterwerk Professor A. Baumstarks*). Hier sei daher nur hervorgehoben, daß B. — im Gegensatz zu R. Duval, *La Littérature Syriaque*. Paris ³1907 — auch die syrische Liturgie in den Kreis seiner Darstellung einbezieht und sowohl Handschriften, auch aus orientalischen Kirchen- und aus europäischen Privatbibliotheken, wie Drucke in weitestem Ausmaße anführt. Dabei ergibt sich ein Gesamtbild der Entwicklung der syrischen Liturgie. Auch die syrisch-melchitische Liturgie ist hier zum erstenmal behandelt, wobei die wertvollen Hierse-mann-Hs. benutzt wurden. M. W. [333]

R. Janin, *Le Rite syrien et les Eglises syriennes*. Échos d'Orient 19, 321—341. Einer zusammenfassenden Skizze populärer Anlage über Verfassung, Bestand und inneres Leben der jakobitischen und der unierten syrischen Kirche des sog. reinen Ritus wird eine entsprechende Übersicht über die charakteristischen Züge des beiden gemeinsamen, von Hause aus antiochenischen Liturgietypus vorausgeschickt. Im einzelnen werden die Anlage des Kirchengebäudes, das liturgische Mobiliar einschließlich der liturgischen Kleidung, die Messe, die liturgischen Bücher, der Aufbau des kirchlichen Tagzeitengebets, Kirchengesang, Sakramentspendung und Fastenpraxis kurz in Betracht gezogen. [334]

A. Couturier, *Cours de liturgie grecque-melkite*. Tome II. Paris-Jerusalem 1921. Vorzügliche und ins einzelne gehende Darstellung des Ritus und seiner Auswirkung im Laufe des Kirchenjahres. [335]

P. Maas, *Artemioskult in Konstantinopel*. Byz.-neugriech. Jahrb. 1, 377—380. Eine Zusammenstellung des für die Kenntnis stadtkonstantinopolitanischer Liturgie spätestens der ersten Hälfte des 7. Jahrh. wertvollen Materials, das die von Papadoulos-Kerameus in seinen „Varia Graeca“ (Petersb. 1909) veröffentlichten Wunderberichte aus dem Artemiosheiligtum der byzantinischen Reichshauptstadt enthalten. [336]

A. Heisenberg, *Kriegsgottesdienst in Byzanz*, in: *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients*, Ernst Kuhn zum 40. Geburtstage gewidmet (Bresl. 1916) 244—257. Die hauptsächlich auf den Mitteilungen der Taktika beruhenden Ausführungen betreffen den Gottesdienst beim Auszuge in den Krieg, die Art des gottesdienstlichen Lebens im Heere und die predigtartigen Ansprachen der sog. *κavάτωρες*. Erhöht wird ihr Wert durch die Beigabe aus verschiedenen Hss. stammender liturgischer Texte des Feldgottesdienstes. [337]

II. Eucharistische Liturgie.

A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*. Kempten-München 1921. Ohne Vorwissen des Verfassers veranstalteter unveränderter Wiederabdruck des erstmals 1906 erschienenen Büchleins, das in der vorliegenden Gestalt als bis zu völliger Wertlosigkeit veraltet bezeichnet werden muß, wenn man bedenkt, daß in die Zwischenzeit u. a. fallen: die Veröffentlichung des Papyrus von der Balyzeh; der vom Verf. erbrachte Nachweis der Identität der syrischen Nestoriosliturgie mit der stadtkonstantinopolitanischen Meßliturgie des 5. bis 6. Jahrh.; die Erkenntnis des römischen Ursprungs der sog. Ägyptischen Kirchenordnung; die Aufdeckung der Beziehungen des eucharistischen Hochgebets des 8. Buches der Apostol. Konstitutionen zur hellenistischen Antike durch Skutsch und Wendland und die Aufhellung seiner Beziehungen zum Judentum durch den Verf. und Bousset; die Arbeiten von Th. Schermann über „Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends“ und „die allgemeine Kirchenordnung“; die Erschließung neuer syrisch-jakobitischer, koptischer, äthiopischer und vor allem armenischer Anaphorentexte und die Publikation einer Reihe hochbedeutsamer syrischer Liturgieerklärungen des nestorianischen und jakobitischen Ritus aus dem 5. bis 11. Jahrh. usw. [338]

J.-B. Thibaut, *Le pseudo-Denys et la „prière catholique“ de l'Eglise primitive*. Echos d'Orient 24, 283—294. Der Pseudo-Areiopagite läßt die Ecclesiast. Hierarch. 3 die Diakone Brot und Wein auf dem Altartische niedersetzen *προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὁμολογίας*. Man hat diese Wendung bisher allgemein auf das nicäno-konstantinopolitanische Symbol bezogen. Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß vielmehr das mehrfach als das „katholische“ (= allgemeine) bezeichnete Fürbittengebet einer bzw. der entwicklungsgeschichtlich ältesten diakonalen Litanei gemeint sei. Dieses soll von seiner ursprünglichen Stelle, einer engsten Verbindung mit dem Akt der Gabendarbringung, sekundär in die Katechumenmesse und die Anaphora übertragen worden sein. Die Frage der ursprünglichen Stellung dieses Stückes, besonders im Verhältnis zu der enge mit ihm zusammenhängenden feierlichen Entlassung der Katechumenen, Büsser und Energumenen ist aber doch keineswegs so einfach. Auch würde es zu einem Fürbittengebet recht wenig passen, daß die fragliche ὁμολογία nach Ps.-Dionysios selbst nicht nur als *τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον*, sondern auch als eine Danksagung für die Gesamtheit *τῶν εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἀφικόμενων δώρων* gewertet wurde. Ist der erstere Ausdruck trotz einer — bei diesem Autor nicht überraschenden — gewissen Ungewöhnlichkeit ohne weiteres am ehesten vom Glaubensbekenntnis verständlich, so rechtfertigt dieses auch den letzteren jedenfalls eher, als es ein Bittgebet tun würde. [339]

J.-B. Thibaut, *Origine de la messe des Présanctifiés*. Echos d'Orient 20, 38—48. Die nach ihm höchstwahrscheinlich zuerst in Antiocheia durch Petros den Walcker und gleichzeitig mit dem nicäno-konstantinopolitanischen Symbol d. J. 471 in die orientalische Messe eingeführte Zeremonie des „Großen Einzugs“ wäre nach dem Verfasser aus der mithin schon damals ausgebildeten *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* übertragen. In dieser selbst erblickt er einen ursprünglichen Karfreitagsbrauch schon ältester christlicher Osterfeier, mit dem bereits die eucharistischen Gebete der Didache in Zusammenhang gebracht werden, während das Zeremoniell speziell des „Großen Einzugs“ durch das 19. Kapitel der Apokalypse angeregt sein soll. [340]

V. Bolotov, *Bemerkungen zum Texte der Liturgie des hl. Basileios d. Großen* (russisch). Khrist. Čtenije 94, 281—298. [341]

R. H. Connolly, *The work of Menezes on the Malabar liturgy*. The Journ. of theol. studies 15, 395—425. 569—593. Mit gründlichster Ausführlichkeit wird hier an der Hand der von Gouvea 1606 veröffentlichten und 1745 von Raulin wiederabgedruckten lateinischen Übersetzung und der Akten der Synode von Diamper die Meßliturgie der Malabarchristen und der Umfang einer Überarbeitung derselben durch Erzbischof Menezes untersucht. Es ergibt sich ihre wesentliche Identität mit der

nestorianischen Liturgie „der Apostel Mār(j) und Addai“. Die einzigen über die Eingriffe des letzteren hinaufreichenden Eigentümlichkeiten, welche sie von jener unterscheiden, bestehen in Anordnung und Bestand der vom Anfang der Schriftlesungen bis zum Symbol sich erstreckenden Partie und in dem Vorhandensein eines Einsetzungsberichtes unmittelbar vor dem Brechungsakte. Die von Menezes eingeführten Änderungen des Wortlautes werden mit Ausnahme derjenigen des Symboltextes und des Textes der Einsetzungsworte in den Konzilsakten einzeln namhaft gemacht, wobei — wiederum abgesehen von jenen beiden Fällen — nur einmal, bei der Erweiterung eines Gemeinde-Responsums aus dem *Te igitur*, eine textliche Anleihe beim römischen Meßbuch zu konstatieren ist. Mit Hilfe der lateinischen Übersetzung, der unierten Ausgabe vom J. 1774 und des Textes der nestorianischen Apostelliturgie würde sich somit wesentlich die von Menezes vorgefundene Textgestalt rekonstruieren lassen. Eine *Addition* von Edm. Bishop, eine der letzten Gaben aus der Feder des englischen Altmeisters liturgiegeschichtlicher Forschung, betrifft die historische Gesamtstellung der ostsyrischen und speziell der Malabarliturgie, wobei in treffender Weise ein übereinstimmender konservativer Charakter ostaramäischer und lateinischer gegenüber der griechischen Liturgie betont und die zeit Lebens von Bishop vertretene Forderung geduldiger und peinlichster Einzelforschung erneuert wird. (= Jahrbuch 1 Literaturbericht: Nr. 249). [342]

J. E. Rahmani, *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena. Conferenza d' inaugurazione tenuta in nome dell' Istituto Pontificio Orientale li 18 Gennaio MCMXX*. Rom 1920. Der von ihm vor einem illustren Kreise kirchlicher Würdenträger gehaltenen Festrede hat der gelehrte syro-antiochenische Patriarch in dieser Druckausgabe ein reiches Material von wertvollen Textpublikationen begleiteter näherer Darlegungen beigegeben, die nicht zuletzt der Geschichte der Meßliturgie namentlich des jakobitischen Ritus zugute kommen. So erhalten wir S. XXI–XXVI eine Neuausgabe des bekannten liturgiegeschichtlich hochwichtigen Briefes des Jāqōb von Edessa an einen Presbyter Thomas und (S. XIXf.) eine erstmalige, wenigstens auszügliche Edition einer zweiten Meßerklärung unter dem Namen desselben Verfassers, (S. X–XIII) die vollständige Erstausgabe einer syrisch-melchitischen Erklärung der Tauf- und eucharistischen Liturgie unter demjenigen des Joannes Chrysostomos. Anregende, wenn auch kaum in jeder Beziehung stichhaltige Ausführungen werden (S. XXV–XXXII) den beiden nestorianischen Anaphoren des Theodoros von Mopsuestia und des Nestorios gewidmet, von welchen die erstere mit der Chrysostomos-, die zweite mit der Basileiosliturgie des byzantinischen Ritus in näherer Beziehung stehen soll. Neben Auszügen besonders des Theodoros-Formulars werden in diesem Zusammenhang nach der Hs. Brit. Mus. Add. 17. 128 (des 10./11. Jahrh.) das Danksagungsgebet und der Einsetzungsbericht einer alten jakobitischen 12 Apostel-Anaphora ediert, für die gleichfalls ein Zusammenhang mit der byzantinischen Chrysostomosliturgie wahrscheinlich gemacht werden will. Alle mitgeteilten Texte sind von Übersetzung begleitet. [343]

R. H. Connolly-H. W. Codrington, *Two commentaries on the Jacobite Liturgy by George, Bishop of the Arab tribes and Moses bār Kēphā: together with the syriac Anaphora of St. James and a document entitled the Book of Life. Texts and english translation*. Lnd. 1913 (127, 132 S.). Im Rahmen der Publikationen der „Text and translation society“ bietet C., der gelehrte Benediktiner von Downside Abbey, mit einer von ihm herrührenden Übersetzung begleitet die mustergültige Edition eines ihm durch Codrington übergebenen höchst wertvollen Materials zur Geschichte vorwiegend der eucharistischen Liturgie der syrischen Jakobiten. An der Spitze steht nach der Hs. Br. Mus. Add. 12. 154 des 8./9. Jahrh. eine in den Bahnen des Ps.-Areiopagiten wandelnde Erklärung der Riten der Taufe, Eucharistie und Myronweihe, deren Verfasser „ein gewisser Bischof mit Namen Georgios“ mit Bestimmtheit in dem bekannten gleichnamigen Bischof der Araberstämme (gest. 724) wiedererkannt werden darf und die bisher nur in einer deutschen Übersetzung V. Rysseles bekannt ward (Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe übersetzt. Leipzig 1891, 36–43). Es folgt nach der Hs. Br. Mus. Add. 21. 210 vom J. 1242 die Erklärung der eucharistischen Liturgie

von Moses bar Kēphā (gest. 903), die, wie sich nun erkennen läßt, durch Dionysios bar Salibhi (gest. 1171) in seiner durch Labourt herausgegebenen und von maronitischem Allerweltsschwindel auf den sagenhaften hl. Johannes Maron umetikettierten entsprechenden Arbeit geradezu plagiatorisch ausgebeutet wurde. An dritter Stelle erhalten wir eine Edition der syrischen Jakobusanaphora nach vier von den drei Hss. Br. Mus. Add. 14. 523, 14. 518 und 14. 494 gebotenen Bruchstücken des 8.—10. Jahrh., ergänzt durch den in diesen allen nicht vertretenen Schlußteil nach der jüngeren Hs. Add. 17. 128 und eine Edition des abweichenden Textes, welchen die letztere von dem eucharistischen Interzessionsgebet enthält. Den Schluß macht eine höchst ausführliche Rezension jakobitischer Diptycha nach einem von Codrington kopierten Exemplar vom J. 1648 zu Scharfa im Libanon und dem gleichaltrigen für die Kirche von Aleppo bestimmten der Hs. Vat. Syr. 39. [344]

Gorajeb, *The Maronite Liturgy of the Holy Sacrifice in the Syriac-Maronite Rite translated*. Buffalo 1915 (61 S.). [345]

H. Munier, *Manuscripts coptes. Catalogue général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. N^{os} 9201—9304*. Kairo 1916 (VII, 213 S. 21 Tafeln). Von den sämtlich im vollen Wortlaute zum Abdruck gebrachten Texten ist einer liturgisch: Nr. 9260 (S. 85—87), ein aus Akhmim stammendes Blatt mit einem eucharistischen Interzessionsgebet in saïdischem Dialekt. Das Formular berührt sich unter den bisher bekannten am nächsten mit demjenigen der ägyptischen Basileiosliturgie, ohne jedoch mit demselben identisch zu sein. [346]

J. M. Harden, *The Anaphora of the Ethiopic Testament of our Lord*. The Journ. of theol. stud. 23, 44—48. Übersetzung des äthiopischen Textes des eucharistischen Hochgebets des „Testaments unseres Herrn“ aus der Hs. Br. Mus. Or. 793 unter Beiziehung auch von Or. 795 und Vermerkung der Abweichungen des syrischen Textes. Die Publikation ermöglicht festzustellen, daß der Text keineswegs schlechthin mit der äthiopischen „Anaphora unseres Herrn“ identisch, diese vielmehr nur aus ihm zurechtgemacht ist. [347]

III. Sakramentenspendung und verwandte Riten.

W. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften. Herausgegeben und übersetzt. Mit einem Beitrag von A. Ehrhard*. Straßb. 1915. Von den hier veröffentlichten Texten ist liturgiegeschichtlich wichtig ein Brief des alexandrinischen Patriarchen Theophilos an Horsiesios, den zweiten Nachfolger des Pachomios, mit dem anschließenden Bericht über die Teilnahme des Generalabtes der pachomianischen Mönche an einer Ostertauffeier in der ägyptischen Metropole (S. 12—16. Übs. 65—70). Ein Wunder, das regelmäßig bei der Taufwasserweihe in Alexandria sich ereignet hätte, die Erscheinung einer Lichtrute, welche das Wasser des Taufbeckens (mit dem Kreuzzeichen?) „bezeichnete“, wäre in dem betreffenden Jahre ausgeblieben. Auf Geheiß einer himmlischen Stimme läßt nun Th. in dem fraglichen Briefe den H. ein, nach Alexandria zu kommen, damit seine Gegenwart das Eintreten des Wunders ermögliche, eine Wirkung, die dann auch nicht ausbleibt. Die Tauffeier findet statt „am großen Rüsttag des großen Pascha, früh morgens am Samstag“ d. h. in der Nacht von Karfreitag auf Karsamstag. Nähere Angaben über ihren Verlauf und den Inhalt des Taufwasserweihegebets werden leider nicht gemacht. Nur von einer am Ostersonntag stattfindenden Prozession zur Kathedrale, bei welcher der Patriarch auf einem Esel reitet, erfährt man noch. In seinen Ausführungen „Zur literarhistorischen und theologischen Würdigung der Texte“ urteilt Ehrhard (S. 132—145) über den geschichtlichen Wert des Stückes sehr günstig, indem er die Echtheit des Th.-Briefes vertritt und die erzählten Vorgänge ins J. 386 verlegt. Eine ernste Schwierigkeit bereitet aber jedenfalls die Frage, wann man sich denn die erste von Th. wegen Nichteintretens des Wunders abgebrochene Tauffeier vorzustellen haben sollte. Das angebliche Wunder selbst stellt eine alexandri-

nische Parallele zum Karsamstagsfeuerwunder in Jerusalem dar. Auch an die römische Verwendung der Osterkerze bei der Taufwasserweihe wäre zu erinnern. [348]

W. Hengstenberg, *Pachomiana mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag (17. März 1922) dargebracht* (Bonn und Leipz. 1922) 228—252. Die Arbeit ergänzt das Horsiesios betreffende Stück des Cheltenham-Codex durch die Übersetzung eines fragmentarischen von C. Wessely nach Pergamentblättern des 11. Jahrh. publizierten und führt dieses auf eine Art pachomianischer Klostergeschichte zurück, um alsdann eingehend sich unter dem liturgiegeschichtlichen Gesichtspunkte mit dem ersteren zu beschäftigen, dem historischer Wert weniger unbedingt als durch Ehrhard zugesprochen wird. Die österliche Taufe soll in Ägypten frühzeitig von der Osternacht bzw. dem Karsamstagsabend auf den Karsamstagmorgen und von diesem — schon vor 457 — auf den Karfreitag verlegt worden sein, der Samstag ursprünglich in Alexandria wie in Rom jeder liturgischen Feier entbehrt und nur im übrigen Ägypten die Auszeichnung einer abendlichen Eucharistiefeier im Anschluß an eine Agape besessen haben, die ein mitrömischem Brauche übereinstimmendes allwöchentliches Samstagsfasten abgeschlossen hätte. Frühzeitig wäre dann diese Samstagsabendmesse auch von Alexandria übernommen worden. Die gelehrten und anregenden Ausführungen sind vielleicht an einem entscheidenden Punkte dadurch mißleitet, daß die sog. Ägyptische Kirchenordnung (= *ἀποστολικὴ παράδοσις* des Hippolytos) noch für die Verhältnisse des Nillandes herangezogen wird. Schaltet diese vermeintliche Quelle aus, so entfällt jeder Beweis dafür, daß auch in Ägypten ursprünglich erst in der Nacht zum (Oster)sonntag die Taufe gespendet worden sei, deren Spendung in Übereinstimmung mit dem keineswegs notwendig erst auf den Karsamstagmorgen führenden Cheltenham-Codex und den Berichten über die Ermordung des Proberius im J. 457 schon die Basileios-Kanones auf den (Kar)freitag bzw. in die Nacht zum (Kar)samstag verlegen. [349]

L. Villecourt, *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte*. Rev. d'hist. eccl. 17, 501—514. 18, 5—19. Das von Vansleb in seiner „Histoire de l'Église d'Alexandrie“ benutzte und irrtümlich dem Botaniker al-'Aššāb zugeschriebene arabische „Buch des Myrons“ ist in der Pariser Hs. de Slane 100 erhalten und setzt sich zusammen aus dem zwischen 1189 und 1199 an den syrisch-jakobitischen Mahrejan (Jāqūb-)Grigōr gerichteten Schreiben eines unbekannten koptischen Hierarchen und dem Berichte eines Anba Gabriel über sechs in den JJ. 1303—1346 von vier verschiedenen koptischen Patriarchen im Makarios-Kloster der Skete-Wüste am Gründonnerstag vorgenommene Myron-Konsekrationen. Nach einleitenden Ausführungen über Leben und Wirken jener Patriarchen, denen als Quelle die arabische Hs. Brit. Mus. Or. 1337 zugrundeliegt, und einer Zusammenstellung des im Myron-Buche enthaltenen wertvollen Materials über den Diözesanbestand der koptischen Kirche und den Zustand der Skete-Klöster während der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wird hier auf Grund desselben die damals übliche Weise der Zubereitung und Weihe des *μύρον* selbst und des *ἐλαιον ἀγαλλιῶσεως* d. h. des Katechumenenöles geschildert. Ein Anhang beschäftigt sich ausgehend von der Tatsache, daß durch Makarios, Bischof des „oberen Manūf“ und Sekretär des Patriarchen Kosmas (920—933), als älterer Konsekrationstag der hll. Öle der Freitag der 6. Fastenwoche bezeichnet wird, wiederum mit dem Problem des ursprünglichen Tauftermins der alexandrinischen Kirche, der gar nicht in die Karwoche gefallen wäre. Die verdienstliche Publikation gerät hier leider entschieden auf Abwege, weil mit Ignorierung des bei Hengstenberg verarbeiteten Materials einer zweifellos fabulösen Notiz geschichtlicher Wert beigelegt wird, nach der die Quadregesima in Ägypten sich in ältester Zeit ohne einen Zusammenhang mit der Passions- und Osterfeier unmittelbar an das Epiphaniiefest angeschlossen hätte. [350]

M. Chaine, *Le rituel éthiopien. Rituel de l'Extrême onction*. Bessarione 29, 420—451. 30, 12—41. 212—231. Ausgabe und Übers. des äthiopisch den Namen des Maṣḥafa Qandil („Buch der Lampe“) führenden Rituals in der jüngeren Rezension des Königs Galāwdeōs (1540—1559) und der älteren des Zar'a Jāqob (1434—1468). [351]

Johakeim Ibritis, *Ἐσχὴ ἀναγιγνωσκόμενη ἐνώπιον τοῦ βασιλέως ἄρτι χειροτονηθέντος παρὰ μητροπολίτου*. „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“ 5, 548 f. Das der Krönungsliturgie der griechischen Könige entstammende Gebet wird nach der Athos-Hs. Iwiron 731 (Fol. 120) geboten. [352]

IV. Kirchliches Festjahr und lokale Feiern desselben.

J.-B. Thibaut, *La solennité du Noël*. *Échos d'Or*. 20, 153—162. Die Skizzierung der bekannten Urgeschichte des Weihnachtsfestes verweilt besonders eingehend bei seiner Verbreitung im Orient und betont zutreffend den Zusammenhang der römischen dreifachen Meßfeier mit dem von Aetheria beschriebenen Kulte Jerusalems. Doch ist zu beachten, daß in diesem die Stationsfeier in der Anastasis um die Zeit der Morgendämmerung keine eucharistische war. [353]

J.-B. Thibaut, *L'Épiphanie*. *Échos d'Or*. 20, 278—294. Nach einer kurzen Registrierung der Hauptdaten aus der Geschichte des Epiphaniestes, die zugestandenermaßen auf Duchesnes Origines beruht, wird der ursprüngliche Sinn der Feier dahin bestimmt, daß von vornherein die den Magiern durch den Stern kundgemachte Erscheinung Gottes in Menschengestalt und die feierliche Verkündigung derselben durch Johannes anläßlich der Jordantaufe ihren Doppelgegenstand gebildet hätten. Die Wahl des Datums wird darauf zurückgeführt, daß die für den 10. Nisan vorgeschriebene Trennung des Osterlammes von der Herde als Symbol der Empfängnis Christi gefaßt worden sei; das den 6. April gleichgesetzte Datum habe dann auf den 6. Januar als Tag der Geburt geführt. Während zum Schluß eingehend nach Aetheria der Festitus Jerusalems am Ende des 4. Jahrh. geschildert wird, befaßt sich eine Einleitung mit der bekannten Reihe von Festen des Protomartyrs Stephanus, der Apostelfürsten Petrus und Paulus und der Zebedaiden Johannes und Jakobus am 26. bis 28. (bzw. nach georgischem Kalender 27. bis 29.) und dem alpalästinensischen Gedächtnistage Davids und des Herrenbruders Jakobus am 25. (bzw. 26.) Dezember. Unberücksichtigt geblieben sind K. Holls wertvolle Arbeit über den Ursprung des Epiphaniestes und meine eigene in dem Buche über Nichteangel. syr. Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends 151 f. begründete Vermutung jüdischer Herkunft der David-Jakobus-Feier, die alsdann ursprünglich auf den Patriarchen Jakob gegangen wäre. [354]

J.-B. Thibaut, *Solennité du dimanche des Palmes*. *Échos d'Or*. 21, 17—78. Gegenstand des Aufsatzes ist näherhin die Palmenfeier des frühchristlichen bzw. altbyzantinischen Jerusalems nach Aetheria, armenischem Lektionar, georgischem Kanonarium und dem Anastasis-Typikon für Kar- und Osterwoche und deren symbolische Bedeutung. [355]

J.-B. Thibaut, *Solennité de la Cène du Seigneur: le Jeudi-Saint*. *Échos d'Or*. 21, 155—167. Nach Ausführungen über den Opfercharakter der eucharistischen Mahlfeier wird die abendliche Gründonnerstagsfeier behandelt, wie sie sich nach dem Berichte der Aetheria gegen Ende des 4. Jahrh. gestaltete. [356]

J. Kračkovskij, *Das „gnadenreiche Feuer“ nach der Erzählung des Al-Birānī und anderer mohammedanischer Schriftsteller des 10.—13. Jahrhunderts* (russisch). *Khrist. Vostok* 3 III, 225—242. Beitrag zur Geschichte des Karsamstags-„Feuerwunders“ in der Grabeskirche zu Jerusalem und seines Ritus. [357]

R. Graf, *Ostertage auf dem Gebirge Ephraim*. *Palästinajahrbuch* 14, 111—134. Anschauliche Schilderung der vom Verf. im Schoße der griechisch-orthodoxen Gemeinde von bir Zēt miterlebten. [358]

A. Heisenberg, *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit* (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Philos.-philolog. u. histor. Kl. Jahrg. 1920, 10. Abh.). Mñch. 1920. Der „von den Zeremonien des Kaiserhofes“ handelnde Schlußabschnitt (S. 82—132) behandelt den sog. Peripatos, d. h. die im Zeremonienbuche des Kodinos geschilderte Form der Palmsonntagsprozession, bei welcher der Kaiser als Stellvertreter Gottes auf Erden erscheint, und die halbliturgisch-höfische Zeremonie der Prokypsis, bei der auf einer diesen Namen tragenden Tribüne die Kaiserfamilie regel-

mäßig zwischen Weihnachten und Epiphanie vor der Blachernenkirche und außerordentlicherweise bei der Kaiserkrönung und bei Hochzeitsfeiern im magischen Glanze nächtlicher Beleuchtung dem Volke sich zeigte. Gedichte, welche zum Gesang bei dieser Zeremonie anlässlich der Verlobung Costanzas, der Tochter des Hohenstaufen Friedrich II., mit Kaiser Joannes Dukas Batalzes im J. 1244 durch Nikolaos Eirenikos und unter Kaiser Michaël VIII. (1260—1288) durch den Rhetor Manuel Holobulos verfaßt wurden, kommen zur erstmaligen Ausgabe bzw. nach der Edition der letzteren durch Boissonade (Anecd. Gr. 5, 159—182) zur Besprechung. [359]

L. Mellxet-Bekov, *Die georgische Version der Erzählung vom Artziburios-Fasten* (russisch). Khrist. Vostok 5 II, 73—111. [360]

V. Liturgische Poesie.

A. Baumstark, *Die Textüberlieferung des „Hymnus angelicus“*. Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag 1818—1918. Bonn 1919, 83—87. An dem Beispiele der sog. „Großen Doxologie“ (des abendländischen Gloria in excelsis) wird gezeigt, wie sich „der kritische Apparat einer die Versionen als Zeugen der Textgeschichte heranziehenden Ausgabe griechischer Liturgien zu gestalten hätte“. Das ehrwürdige Denkmal formal prosaischer griechischer Hymnendichtung ältester Zeit ist in drei Hauptfassungen erhalten, von welchen keine eine Reduktion auf eine der beiden anderen zuläßt: der normalen, der am Schluß von A K VII und der in syrischer Übersetzung durch die nestorianische Liturgie überlieferten. Die Normalgestalt, deren Original am biblischen cod. Alexandrinus und einer Inschrift im „Weißen Kloster“ bei Sohäg seine ältesten Textzeugen findet, wird neben diesem durch die lateinische, eine koptische, eine in monophysitische Überlieferung vorliegende syrische und eine armenische Übersetzung vertreten. Von zwei Schichten des unter den griechischen Text des cod. Alexandrinus gesetzten kritischen Apparats bucht die erste die Varianten der übrigen Textzeugen der Normalgestalt und das indirekt auch für diese bedeutsame Zeugnis der beiden anderen Fassungen, während die zweite über den Sonderbestand der letzteren Aufschluß gibt. [361]

C. Emereau, *Les catalogues d'hymnographes byzantins*. Échos d'Or. 21, 147—154. Gebucht werden die Verzeichnisse von Namen griechischer Hymnographen, die sich in der Literatur seit der Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos finden. [362]

H. A. Sideridis, *Γενναδίον Σχολαρίου κανὼν εἰς Γρηγόριον Παλαμᾶν*. „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“ 5, 137—142. Die poetischen Stücke eines Festoffiziums zu Ehren des bekannten Verteidigers der Hesychiasten im 14. Jahrh. sind aus der Hs. Vat. Gr. 172 veröffentlicht. [363]

VI. Kirchenmusik.

C. Wellesz, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der byzantinischen Musik*. Byzant.-neugriech. Jahrbücher 1, 128—130. Derselbe wird hier erneut mit klarer Kürze präzisiert. [364]

R. D. Papademetriou, *Τὸ μουσικὸν ζήτημα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος*, in: *Ἐβδομήκονταπενταετηρίς τῆς Ῥιζαρίου Ἐκκλησιαστικῆς Σχολῆς*. 1844—1919 (Athen 1920) 625—696. Die Forderung einer Gestaltung der griechischen Kirchenmusik in Übereinstimmung mit Volkscharakter und Forderungen des gesellschaftlichen Lebens der Gegenwart wächst aus eingehenden geschichtlichen Darlegungen heraus. [365]

Liturgiegeschichte der neueren Zeit.

Von Alex. Schnütgen.

I. Allgemeines.

H. Bruders S. J., *Die großen liturgischen Gegensätze zwischen dem 16. u. 20. Jahrh.* Lit. u. Kunst 1920/21, 110—116. Nachdem einige Wurzeln unserer modernen lit. Bewegung bloßgelegt sind, wird auf die antilit. Bewegung im 15. u. 16. Jahrh. eingegangen, als deren Hauptursache Humanismus und Platonismus mit ihrer Verachtung der lateinischen Meßfeier und der „Visibilia“ überhaupt, als deren Hauptvertreter Erasmus erscheinen. Erasmus' Gegenstück aus der Zeit der katholischen Restauration ist Petrus Canisius, der im Kampf mit der hussitischen antilit. Kelchbewegung sowohl über das Wesen wie über die Zeremonien des Meßopfers aufklärte und den Tridentiner Beschlüssen auf dem Augsburger Reichstag von 1566 im Auftrag Pius' IV. Gesetzeskraft verlieh. [366]

E. Springer S. J., *Über den hl. Joseph.* Pastor bonus 34 (1921/22), 19—31. Erst seit etwa 1000 im Martyrologium Romanum. Wohl seit Sixtus IV. der 19. März sein Gedenktag, seit Innozenz VIII. als duplex, seit 1621 allgemein verbindlich. Zuerst so ziemlich das Offizium de communi Confessorum; das heutige Offizium mit eigenen Antiphonen von Klemens XI. (1714). 1729 Aufnahme in die Allerheiligenlitanei, „nach Johannes dem Täufer, weil ihn verschiedene religiöse Genossen an dieser Stelle anriefen, und sein Vorrang vor dem Täufer noch nicht gesichert schien.“ Unter Leo XIII. Postulat eines französischen Theologen, „daß unserm Heiligen die Protodulia zugesprochen und sein Name ins Confiteor, sowie in die Meßgebete *Suscipe sancta Trinitas, Communicantes, Libera nos* nach dem Namen Marias gesetzt werde“. Zustimmung von über 600 Kardinälen und Bischöfen, darunter dem späteren Pius X. „Leo XIII. war dem Postulate sehr geneigt, aber eine einflußreiche Persönlichkeit an der Kurie war ganz energisch dagegen und brachte es zum Falle.“ 1909 eigene Litanei bestätigt, 1919 eigene Präfation. Vgl. auch P. Pütz O. F. M., *Der Anteil des Franziskanerordens an der St. Josephsverehrung in der vortridentinischen Zeit.* Franzisk. Studien 8 (1921) 298—303. S. oben Nr. 243. [367]

A. J. Koenders O. Carm., *Het Feest van O. L. Vrouw van den Berg Carmel.* Tijds. v. Lit. 2 (1920) 273—286. Ausführliche Geschichte des Festes bis zu dem neuen Offizium (1917) und der neuen Messe (1913/19) des Ordens. Ursprünglich feierte das Fest nicht so sehr die Skapulierübergabe, sondern sollte eine *commemoratio beneficiorum B. M. Virginis d. M. C.* sein. Während 1376 noch *Assumptio* als Dankfest bestimmt wurde (*festum confratrum*), findet man seit 1386 schon hier und da ein eigenes Carmelfest, das aber erst 1609 zum Hochfest des Ordens erklärt wurde. 1726 für die ganze Kirche. A. W. [368]

O. Baumgarten, *Religiöses u. kirchliches Leben in England.* Lpz.-Berl. 1922. [Handbuch der Englisch-amerikanischen Kultur, hrsg. von W. Dibelius]. Geschichtlicher Rückblick. Das für die englische Frömmigkeit so wichtige Common Prayer Book ist zwar mannigfach, zuletzt 1870/71, reformiert worden, im Kern aber seit 1549 unversehrt geblieben. Dies „Einheitsband aller staatskirchlichen Engländer“ schöpft aus der Hl. Schrift, der altherchristlichen und englisch-mittelalterlichen Kirche. Die hochkirchlich-ritualistische Strömung hat gerade „die romverwandten Elemente in der englischen Nationalkirche festgehalten“. Der Nachweis Puseys, daß die vorkalvinische englische Kirche in Doktrin und Liturgie der Urkirche nahestehe, daß nebensächliche Dinge wie Altarlichter, Casel das höchste Alter hätten, war den traditionsgläubigen Kreisen sehr beglückend. Hochamt in St. Paul in London mit allem liturgischen Gepränge — unter „Verleugnung aller protestantischen Selbstbeherrschung“. Doch selbst Ruskin, der „ästhetisch-religiöse Typus“ der englischen Kirche, kann sich bei aller „Voreingenommenheit für die katholische Andacht“, „bei aller übrigen richtigen Wertschätzung der

alten mit kostbaren Initialen geschmückten katholischen Meßbücher“ doch „nicht so weit blenden lassen, um katholisch zu werden“. [369]

F. Haase, *Die religiöse Psyche des russischen Volkes*. Lpz. u. Berl. 1921 = Osteuropa-Institut in Breslau. Quellen u. Studien, Abt. 5: Religionswiss. H. 2. „In der Lehre von den Sakramenten achtet der Russe weniger auf das Dogma als auf den liturgischen Vollzug.“ Die Ritualisten (Altgläubigen) pflegen hauptsächlich das Kultleben, die Gnostiker sehen von Liturgie und Messe der Staatskirche ab, die Chlysty (Gottesleute) haben wieder einen reichen, eigenartigen Kult. Die Liturgie ist vielen „Wegweiser zum christlichen Leben“, für die breite Masse aber mehr augenblickliche Ekstase. Immerhin erzieht sie zum willigen Ertragen von Leiden, zu einem Arm-sündergefühl, erweitert sie den religiösen Gesichtskreis. Im Kapitel „Liturgie und Volksseele“ Einzelschilderung des Gottesdienstes, Belehrung über die Hauptfeste, die Zeremonien bei Sakramentenspendung, Tod und Begräbnis, über Volksandachten und Kirchengesang. Kein besonderes Fest zu Ehren der Eucharistie, geringere Bedeutung von Weihnachten, erhebliche von Epiphanie mit der großen Wasserweihe. [370]

A. Korczok, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien*. Lpz. u. Berl. 1921 = Osteuropa-Institut in Breslau. Quellen und Studien, Abt. V: Religionswiss. H. 1. Um 1772 werden bei der Lit. manchmal noch Bücher aus der Zeit des Schismas benutzt. Damals viele abergläubische Gebräuche auch beim Klerus. Z. B. galten Gebetstexte, Ringe, Bilder, die bei der Messe unter dem Kelche gehalten wurden, als Mittel gegen Krankheiten. Österreich gebot später die Heilighaltung der griech. Festtage ebenso wie der lat. Die Synode von Krasnostaw 1644 untersagte lat. Priestern, in ruthenischen Kirchen zu zelebrieren. Mitte des 19. Jahrh. Bestrebungen, den griechischen Ritus von sog. fremden Zutaten zu reinigen („puristische Bewegung“), namentlich von den durch die Synode von Zamość 1720 eingeführten Neuerungen z. B. den stillen Messen, Herz Jesu-, Mai-, Rosenkranzandachten, Supplikationen, die aber das Wesen des Ritus nicht berührten. In Wirklichkeit „war das Festhalten an den von Zamość eingeführten Andachten die sicherste Schutzwehr gegen das Schisma.“ Neuestens pflegen namentlich die Basilianer diese lateinischen Andachten. [371]

H. Wilms O. P., *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206—1916*. Dülmen 1920. Gottesdienstliche Tagesordnung des Bischofs Julius 1587 für das Würzburger Kloster St. Marx. Im ganzen in der Periode 1616—1716 einerseits Rückkehr zum nächtlichen Chorgebet, anderseits Anzeichen von Auswüchsen bezüglich Instrumentalmusik und polyphonem Gesang. Nach der Verordnung der Württembergischen Regierung von 1809 mußte der Chordienst aufhören, sollte „statt des lateinischen Breviergebetes . . . aus dem deutschen Brevier eine gemeinschaftliche Morgen- und Abendandacht . . . gehalten“, dürfen besondere Feste in der Woche nicht gefeiert werden. Z. B. in Ennetach 1820 Ersatz des deutschen Breviers durch eine andere Andacht. Im Kloster Zoffingen zu Konstanz seit dem 15. Jahrh. gestiftetes Amt vor dem allerheiligsten Sakrament, in dem das Allerheiligste vor dem Evangelium vom Priester gezeigt wurde mit den Worten *Ecce panis angelorum*. In der Kongregation der hl. Maria Magdalena, auch Dominikanerinnen von Bethanien genannt, großes Offizium nach dem Ritus des Ordens. Täglich Aussetzung des Allerheiligsten von der Messe bis nach der Komplet. [372]

L. van Miert S. J., *Eene Bijdrage tot de Geschiedenis der Eucharistie in de Nederlanden* (Tijds. v. Lit. 4 (1921) 112—124; 179—193). Eine große Menge interessanter Daten zur Geschichte der häufigen Kommunion in den Niederlanden aus dem 14.—17. Jahrh. Danach war dort bei Kloster- und Weltleuten die Zahl der Kommunionen größer, als man für andere Länder nachweisen kann. Nicht unter einer Regel lebende Personen kommunizierten, durch Vorschriften nicht gebunden, oft häufiger als Ordensleute, Tertiaren usw. A. W. [373]

J. Gudiol, *Els Gegants*. Annuari de les Festes de Vich 1922. Geschichtliche Betrachtung der „Riesen“, grotesker Figuren, die in den Sakramentsprozessionen auftreten. Gr. Sunyol O. S. B. [374]

E. Wuescher-Becchl, *Die Abtei Allerheiligen zu Schaffhausen. Beschreibung der reichsfreien Nellenburgschen Stiftung, Benediktiner Ordens in Schaffhausen. Von ihrem Ursprung bis nach ihrer Säkularisierung*. Basel 1917. Benedikt XIII. erlaubte dem Abt, die Pontifikalien zum Zweck der Segenspendung zu gebrauchen, wenn kein Höherer anwesend ist. [375]

J. N. Kießlinger, *Geschichte des Benediktiner-Klosters St. Veit (früher Elsenbach) bei Neumarkt a. d. Rott in Oberbayern*. Beiträge zur Gesch., Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising 12 (1915) 103—394. 1558 Taufe und Ehe deutsch gespendet, Altarssakrament sub utraque. 1628 „in der ganzen Diözese . . . keine solche Nachlässigkeit im Chore wie in St. Veit“, bei einer Nachvisitation aber Änderung festgestellt. In der Folge hörten „die dramatische, bußfertige Prozession am Karfreitage, die Darstellung der Urstend und Himmelfahrt Christi“ auf. Auch Krippe und hl. Grab „erst nach einiger Zeit und auf Drängen des Volkes wieder errichtet“. Z. B. 1702 Aufstellung des Herz Jesu, 1707 „auf Verlangen gewisser Personen“ Einführung der Herz Jesu-Andacht. Um die nämliche Zeit Aufstellung des Herz Mariä-Bildes, wohl Wiederaufstellung der vierzehn Nothelfer und des hl. Johann Nepomuk. Vieles über Kirchausstattungen, Reliquienverehrung, Bruderschaftswesen, Sakramentsempfang. Letzterer „muß im 18. Jahrhundert eifrig gewesen sein“; „in normalen Jahren“ 11 000 kleine Hostien. [376]

F. Zoepfl, *Geschichte des ehemaligen Augustiner-Klosters zu Mindelheim*. Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg 5 (1916/19) 255—320. 1507 lobt Kaiser Maximilian I. den trefflichen Gottesdienst der Augustiner, 1517 Altenstaig ihr eifriges Chorgebet; „die Augustiner hinwiederum versprechen . . ., für Kaiser Maximilian und die Fürsten des Hauses Österreich alle Quatember eine Vigil, ein gesungenes Seelamt und drei gesprochene Messen halten zu wollen“. Altäre, Heiltümer, 34 nachgewiesene Jahrtagsstiftungen, Kirchengesamt. Wie überall im Augustinerorden Kult der Himmelskönigin. [377]

F. Schönsteiner, *Die kirchlichen Freiheitsbriefe des Stiftes Klosterneuburg. Urkundensammlung mit rechtlichen und geschichtlichen Erläuterungen* = Jahrb. des Stiftes Klosterneuburg VII, 2. Abt. (1916). 1578 erbat und erhielt Propst Kaspar Christiani die Erlaubnis, an Stelle des eigenen alten Offiziums und Meßritus als Schutz gegen pseudoreformatorische Sonderbestrebungen das reformierte römische Brevier und Missale einzuführen. Vorher an Spezialfesten außer dem des hl. Augustinus nur Gebrauch des Passauer Propriums; wohl alsbald nach 1570 auch Gebrauch des Proprium canonicorum regularium sancti Augustini (Proprium nostrum). Später wahrscheinlich Einspruch Passaus gegen das Proprium nostrum; jedenfalls wurde es zwischen 1630 und 43 abgeschafft, und Propst Rudolf II. Müller (1643/48) sah sich veranlaßt, die „Rechtsfrage“ dem Passauer Offizial Damianus Inama vorzulegen. Inama entschied zugunsten des Proprium nostrum, weil das Breve Pius' V. vom 18. Dezember 1570 den Chorherren die fraglichen Offizien bewilligt und den Ordinarien jeden Einspruch gegen sie verboten hat, und „weil die liturgische Feier der Heiligen und Patrone eines Ordens durch officia propria der Lehre bewährter Theologen entspricht.“ 1674 auch Übernahme der neuen Feste des Chorherrenoffiziums, 1728 mit dem Ausscheiden aus der Diözese Passau Eintauch des Passauer Propriums gegen einige Feste des Wiener Propriums, nicht jedoch gegen letzteres als ganzes. Vermutlich nach 1732 trat zum Proprium nostrum und Proprium Clastroneoburgense noch das Proprium Lateranense mit den Sonderfesten der lateranensischen Basilika und Kongregation. 1739 Aufnahme in die Congregatio canonicorum regularium SS. Salvatoris Lateranensis. Die Benediktion des Abtes erfolgte in der so exempt gewordenen Kanonie im Zeitalter des Josephinismus dennoch nach dem Formular des Pontificale Romanum: *auctoritate ordinaria*, nicht nach jenem: *auctoritate apostolica*. 1779 bzw. 1780 Bewilligung der ohnehin den Augustinerchorherren zustehenden Mozzetta von Wien und Passau aus. 1889 Approbation des Kalendarium perpetuum für Klosterneuburg durch die Ritenkongregation, 1915 desgleichen des gemäß der Brevierreform Pius' X. umgearbeiteten Festkalenders. [378]

B. Lins O. F. M., *Geschichte der Wallfahrt und des Franziskanerklosters Lechfeld.* Archiv f. d. Gesch. des Hochstifts Augsburg 5 (1916/19) 1—84. „Ein religiöses Kulturbild aus drei Jahrh.“, von 1602 bis zur Säkularisation. Wiedererrichtung 1830. Gottesdienstliche Feiern, Kirchengesamtheit und Paramente. Nach der Konventsmesse die Muttergottesantiphon „Haec est praeclarum vas“. Dienstags, Samstags und an Ordensfesten statt der Konventsmesse levitiertes Amt. Bis zur Säkularisation außer den jetzigen noch 36 Festtage. Seit 18. Februar 1804 kein mittelmäßiges Chorgebet mehr. [379]

F. Lau u. O. Most, *Geschichte der Stadt Düsseldorf.* Bd. 1: *Von den Anfängen bis 1815.* Bd. 2: *Von 1815 bis zur Einführung der Rhein. Städteordnung* (1856). Düsseldorf. 1921. Die Kommunikantenziffer in der St. Andreas-(Jesuiten-)Kirche stieg von 1624 bis 1633 von 4700 auf 10283. In den vielen Bruderschaften, die von „den sieben Klostergründungen des 17. Jahrh.“ ausgingen, „gewann die katholische Kirche den zeitweise gelockerten Zusammenhang mit den weiteren Kreisen der Bürgerschaft zurück“. Zur Zeit der Aufhebung des Jesuitenordens konnte „das Verbot mehrtägiger Prozessionen durch die Regierung nur mit großem Widerstand durchgeführt werden“. Die Sebastianus-Bruderschaft oder Schützengesellschaft beging das Fest ihres Patrons gemäß den Statuten von 1435 durch zwei Messen und ein Seelenamt. Um 1844 in Düsseldorf sehr rege Teilnahme an den gottesdienstlichen Feiern. Ein beliebter Sammelplatz der Andächtigen das 1853 wiedererrichtete Franziskanerkloster. [380]

A. Wiedemann, *Geschichte Godesbergs und seiner Umgebung.* Godesb. 1920. Silvester- und Michaelskapelle auf der Godesburg. Größere Feste der von Kurfürst Joseph Clemens von Köln 1693 gestifteten Michaelsbruderschaft 13. Mai (anschließend an das Fest des adeligen Ritterordens vom hl. Michael am 8. Mai) und 28.—29. September. Prozession von Godesberg zum Hochkreuz am ersten Bittag. [381]

J. B. Kurz, Wolframs-Eschenbach. *Kulturbilder aus einer deutschen Kleinstadt.* Nach archivalischen Quellen bearb. 62. Jahresber. des Hist. Ver. f. Mittelfranken (1916—1917—1918). 199—280. Der Deutschorden ahndete aufs strengste Verfehlungen gegen kirchliche Vorschriften. Rillen (Teufelskrallen) in der Kirchenmauer vom liturgischen Feuerschlagen. An der Vigil von Epiphanie feierliche Dreikönigsweihe (Dreikönigswasser, -salz, -weihrauch, -kreide). [382]

G. Matern, *Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland.* Braunsb. 1920. Entwicklung zur vollen Höhe seit der 2. Hälfte des 14., größter Tiefstand um die Mitte des 16. Jahrh. Früh Bruderschaftsaltäre mit eigenem Inventar. Vorliebe für Votivmessen. Sängerköre zur Pflege des liturgischen Gesangs. Montagsanniversarien: Votivmesse missa pro defunctis oder de angelis. Hosius verbot die Anniversarien an den festa tota duplicia. „Noch das Cromersche Missale gestattet . . . sowohl Exequien- wie Anniversarienmessen an Sonn- und niederen Feiertagen, und erst die Synode von 1610 . . . verbietet die Totenmessen allgemein an Sonn- und Festtagen. Wo . . . nur ein Priester ist, soll er für den Toten die missa de tempore mit der oratio imposita pro defunctis halten.“ Zahlreiche Mitteilungen über die liturgischen Feiern der einzelnen Bruderschaften und altermaländische Riten z. B. aus den Missalien der Bischöfe Lucas Watzelrode (Straßburg 1497) und des schon genannten Martin Cromer (Krakau 1587). Mehrfache Dekrete der Ritenkongregation über die Rorate-Messen in Polen. Besondere Einlagen bei der Christmesse; Weihnachtssequenz *Grates nunc omnes reddamus*. [383]

J. Gaspers, *Die Sakramentsbruderschaft von St. Foillan in Aachen, 1521—1921.* Ein Beitrag z. Gesch. der alten kirchl. Bruderschaften. Aachen 1921. Die seit dem 16. Jahrh. gegründeten Bruderschaften beschränkten sich meist auf rein kirchliche Feiern. Intensive Pflege solcher Vereinigungen durch die Jesuiten, die aber den Namen Sodalitäten wählten. Anlässlich der Erdbebenperiode 1755—57 besondere Bettage, Gottesdienste und Prozessionen, sowie Begründung der sog. Erdbebenbruderschaft unter dem Schutze der Mutter Gottes und Karls des Großen, die 1760 mit dem Namen Mariä Verkündigung päpstlich bestätigt wurde. Die Sakramentsbruderschaft geht von

der Stiftung einer Donnerstagsmesse 1521 aus. Ihre Mitglieder müssen an diesem sakramentalen Bruderschaftshochamt regelmäßig teilnehmen; bei theophorischen Prozessionen begleiten sie das Sanctissimum. Segenspendung nach der alten Lütticher Agende, „nach der damals und teilweise noch bis vor wenigen Jahrzehnten . . . in Aachen, das bis 1802 zur Lütticher Diözese gehörte, der liturgische Gottesdienst gehalten wurde“. Stuhltag der Bruderschaft am Oktavtag von Fronleichnam mit musikalischer Messe, Beratung und Essen (am Schluß desselben Antiphon *O sacrum convivium* und Sakramentsoration), Totenvigilien; am folgenden Tag Requiem. Während der Exequien für einen Mitbruder stille Bruderschaftsmessen an den Seitenaltären. Eigene Kirchengeräte und Paramente. Neuorganisation nach der großen Revolution: Ersatz des Stuhltags durch eine Generalversammlung. [384]

II. Vortridentinisches.

Kell, *Die Verehrung der hl. Mutter Anna im Erztifte Trier um 1500*. Pastor bonus 33 (1920/21) 528—541. Der Trierer Kleriker Coritius in Rom ließ durch Sansovino eine Anna Selbdrittgruppe meißeln und stellte sie 1514 in einer Seitenkapelle von S. Agostino auf, stiftete Altargerät und eine tägliche Messe. Im Trierschen hatte eine Schrift Johannes von Tritenheims die Verehrung der hl. Anna angeregt: Anna-Bruderschaften, Anna-Kapellen, Anna-Altäre, Anna-Reliquien. Gebete zur Mutter Anna im Kodex 1699 der Trierer Stadtbibliothek. Besondere Pflege des Kults durch die Karmeliter. [385]

F. Doelle O. F. M., *Die Martinianische Reformbewegung in der Sächsischen Franziskanerprovinz im 15. und 16. Jahrh.* Mstr. i. W. 1921 = Franziskan. St., Beih. 7. Im Kloster St. Jakob in Breslau besteht die Reform von 1506 größtenteils darin, daß die Singmessen, die die Franziskaner täglich im Auftrag der Klarissen sangen, als dem geistlichen Leben schädlich abgeschafft werden. 1508 sucht der Minister Ludwig Henning in Rom zu erreichen, daß die Klarissen „selbst jeden Tag eine Messe sängen nach den Riten der Franziskaner oder der Römischen Kurie“, 1511 befiehlt er angeblich ihnen selbst, daß sie im Widerspruch zu ihrer Regel die kirchlichen Tageszeiten, die sie vorher nur psallierten, in ihrer Kirche singen sollten. [386]

H. Günter, *Gerwig Blarer Abt von Weingarten 1520—1567: Briefe und Akten*. I 1518—1547. II 1547—1567. Stuttg. 1914. 21 = Württemb. Geschichtsqu. 16. 17. Der Nachlaß dieses „ausgesprochenen Altkirkhlers“ der Reformationsära in Schwaben enthält viele Notizen über liturgische Akte, Paramentenfragen, Altarverleihungen, Privilegien und Dispensen. Ausdrücklich notiert sei hier: Nr. 774. U. a. Der Blutritt [1546]. — Nr. 1120. U. a. Vollmacht, „Priester zum hl. Dienst . . . wieder zuzulassen, auch wenn sie bisher anderen Zeremonien angehangen haben . . .“, „bis zum Konzil, wo es nicht anders geht, den Laienkelch zu gestatten“ [1549]. [387]

E. Simons, *Bittmessen, Fast- und Bettage am Niederrhein*. Theol. Arb. aus d. Rhein. wissenschaftl. Prediger-Verein N. F. 19 (1922) 59—98. Die Reformation setzte in bezug auf besondere Bettage und ähnliches am Niederrhein eine Übung fort, die aus der katholischen Überlieferung stammt, in Jülich-Kleve sowohl wie in Kurköln. Belege namentlich aus Redlichs „Jülich-Bergischer Kirchenpolitik“ und Hanssens „Rheinischen Akten zur Geschichte des Jesuitenordens“. [388]

III. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung.

Der Ritus der Karmeliten. Histor.-Polit. Blätter 169 (1922) 461—467. Die besuchten K. haben den hierosolymitanischen Ritus. Die unbesuchten nahmen bei der Umarbeitung der ganzen Liturgie der K. 1584 den römischen an, und zwar aus aszetischen Gründen. „Man wollte die Kluft zwischen der thesesianischen Reform und der alten Observanz möglichst erweitern, in der Hoffnung, dadurch zu verhindern, daß auch diese Reform wieder verschwinde wie ehemals die blühende Reform von Mantua.“ Doch später kleine Abweichungen. [389]

Lager, Prozessionen in Trier in früheren Zeiten. Trier. Arch. 22/23 (1914) 180—185. Auszüge aus dem *Ordinarius ad usum Ecclesiae S. Paulini*, einer im Pfarrarchiv von St. Paulin in Trier befindlichen Hs. von 304 Seiten, die auf ein Ms. von 1586 zurückgeht selbst aber aus dem 18. Jahrh. stammt. Liturgische Gottesdienstordnung für das ganze Jahr. [390]

**K. Steiger, Das st. gallische Synodalwesen unter dem Ordinariat der Fürst-
äbte.** Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. 13 (1919) 55—84, 191—208. Unter Cölestin Sfondrati 1690 Synode zu Rorschach. Aus den Synodalvoten sei hier hervorgehoben: „Zu größerer Gleichförmigkeit soll ein eigenes st. gallisches Rituale herausgegeben werden, denn das konstanzerische ist zu lang; es verlangt bei der Sakramentspendung Ansprachen an das Volk und ist zu wenig geordnet; das römische dagegen ist in unserer Gegend allzu ungewohnt und darum ist ein eigenes nötig.“ „Es sollen auch jährlich den Geistlichen von St. Gallen aus Direktorien eingehändigt werden.“ „Bei der Darreichung des Manipels bei den Meß-Opfergängen soll einheitliche Ordnung beobachtet werden, in der Weise, daß allen Männern der Kuß desselben gestattet, den Frauen dagegen derselbe aufs Haupt gelegt werde.“ „Der Beerdigung der Kinder wohnen die einen Pfarrer bei, die andern nicht. Das Rituale enthält darüber nichts, nicht einmal ein besonderes Gebet.“ „Öffentliche Gottesdienste, wie Prozessionen, Wallfahrten, Predigten sollen in den Frauenklöstern nicht geduldet werden, nicht einmal öffentliche Messen an Sonn- und Feiertagen, die den Pfarrgottesdienst beeinträchtigen.“ Unter Fürstabt Joseph von Rudolphi 1737 Synode zu St. Gallen, u. a., weil „mehrfache Ungleichheiten in der Handhabung des kirchlichen Ritus entstanden“ seien. Aus den Voten: „Es sollte allgemein der Gebrauch der schwarzen Kragen über dem Chorrock eingeführt werden, mit der Unterscheidung, daß die Dignitäre oder Doktoren solche aus Seide, die übrigen sie aus gewöhnlichem Tuche tragen sollen.“ Bei der Taufe sollen unerlaubte und abergläubische Bräuche abgestellt werden. „Bei der Aussegnung der Wöchnerinnen sei es . . . in Wyl Übung, daß das Neugeborene dem Priester dargeboten werde, damit er demselben einen Tropfen von der Purifikation des Kelches, der sog. Ablution, in den Mund gieße.“ „Das dreimalige Anschlagen der Glocke beim Austeilen der heiligen Eucharistie wird als Mißbrauch bezeichnet.“ Die Frage, wie es mit den im Martyrologium Romanum nicht aufgeführten Heiligen gehandhabt werden sollte, „scheint keine endgültige Beantwortung gefunden zu haben“. Es solle das Aspergil „den angesehenen Laien in der Kirche“ in Zukunft nicht mehr gereicht werden. [391]

F. Zoepfl, Geschichte des ehemaligen Mindelheimer Jesuitenkollegs. Archiv f. d. Gesch. des Hochstifts Augsburg. VI, 1. 2 (1921) 1—96. Statistik des Kommunionempfangs, Katechismusprozessionen, Kongregations- und Bruderschaftswesen, Kult der sog. Monatshiligen, Marianisches Meßbündnis. Bereits seit 1619 an den Fastnachts-
tagen vierzigstündiges Gebet. Karfreitag und Karsamstag öffentliche Prozessionen. „Vor dem heiligen Grabe geißelten sich am Karfreitagsabend die Pönitenten.“ [392]

F. Zoepfl, Die Feier des Karfreitags im Mindelheim des 17. und 18. Jahrh. Jahrb. des Histor. Vereins Dillingen a. D. 30 (1917) 79—94. Abends »nach Betzeit« in der Pfarrkirche noch hl. Segen. Bei den Jesuiten abends Grabmusik. Seit Beginn des 16. Jahrh. in der Pfarrkirche heiliges Grab. Das bedeutendste Stück der Karfreitagsfeier jedoch die Prozession. Die Jesuiten ließen seit 1619 „nach dem Beispiele anderer Jesuitenkollegien“ „am Abend des Karfreitags von einer größeren Anzahl Pönitenten eine Bußprozession ausführen“. Der Gedanke der Bußprozession trat später hinter „dem Gedächtnis und der Verherrlichung des leidenden Christus“ zurück, womit eine Erhöhung des Poms verbunden war. Die Geißelung der Pönitenten blieb. Dramatische Darstellung biblischer Stoffe in der Prozession, meist unter Hervorhebung eines bestimmten Gedankens. Personen und Szenen des Alten und Neuen Testaments sowie der späteren Geschichte, symbolische Darstellungen. Höhepunkt der Prozession die Passionskomödie, freilich mancher Mißbräuche wegen 1763 verboten. Überhaupt wurde die ganze Veranstaltung schließlich „zur äußerlichen Schaustellung“. [393]

O. Huf S. J., De z. Petrus Canisius en de Liturgie. Tijds. v. Lit. 2 (1920) 226—248; 302—325. Zeichnet auf Grund von O. Braunsberger S. J., *Beati Petri*

Canisti epistolae et acta I.—IV. ein aufschlußreiches Bild der Bemühungen des Seligen um die L. Er drang auf Kirchenbesuch, forderte, daß in Innsbruck und Freiburg beim Verzehgung jedes Haus einen Begleiter stellte, veranlaßte das Kommunizieren während der Messe. Wahrscheinlich war er Mitarbeiter bei der Herausgabe des Augsburger Breviers von 1570. Er erlangte für den Klerus von Augsburg die Erlaubnis, das Kreuzbrevier des Franz. Quinonez (1535) zu beten. Bittet Kard. Hosius, auf dem Konzil v. Trient für die Brevierreform zu sorgen, und fertigt für diesen ein Verzeichnis der Mißbräuche bei der Messe. Er ist überhaupt bei Fürsten und Bischöfen Ratgeber in gottesdienstlichen Dingen. Als solcher verlangt er, daß den Gläubigen die Zeremonien erklärt, und vom Klerus die Tagzeiten gebetet werden. 1576 tritt er auf dem Reichstag zu Worms für Firmung und hl. Ölung ein. Zugleich ist er bemüht um die Einheit des Ritus in den Kirchen des Ordens. Als Visitator ließ er jeden in seiner Gegenwart zelebrieren und mit sich das Offizium rezitieren. Auf das Zelebrieren verwandte er selbst sehr viele Sorge, so daß er sich sogar rubrizistische Bemerkungen ins Missale schrieb. Positiv förderte er die Ausstattung der Kirchen, die feierliche Abhaltung des Gottesdienstes, den kirchlichen Gesang, daneben auch Volksliturgie, Volksgesang, Sakramentalien usw. Als Prediger nahm er sehr häufig Gelegenheit, den Gläubigen über Zeremonien und Wesen der Messe, über die hl. Feste und Zeiten, die Sakramente, das Priestertum Aufschluß zu geben. Als Schriftsteller arbeitete er mit an der deutschen Ausgabe des Martyrologiums (1562). Er verfaßte Kommentare zu den Perikopen der Sonn- und Festtage: 1579 *Epistolae et Evangelia* und 1591/93 umfangreichere *Notae in euangelicas Lectiones*, in deren Einleitungen er liturgische Erörterungen bietet. Er bemühte sich für „liturgisches Beten“ d. h. Lobgebet und weiterherziges Gebet im Geist und für die Anliegen der Kirche. Das sog. „Allgemeine Gebet“ hat seine Vorlage bei C. In den von ihm bearbeiteten Gebetbüchern findet man sehr oft Übersetzungen aus Missale und Brevier, teils wörtlich, teils dem Sinne nach. Mit diesen Bestrebungen wandte er sich vor allem an die studierende Jugend.

A. W. [394

O. Karrer S. J., *Der heilige Franz von Borja General der Gesellschaft Jesu 1510—1572*. Freib. 1921. Als Generalkommissar der Gesellschaft Jesu für Spanien, Portugal und die indischen Missionen beantragte Fr. bei der römischen Generalkongregation u. a. größere liturgische Feierlichkeit. Paul IV. kam diesem Vorschlag gegen den Willen des P. Laynez und der Kongregation der Gesellschaft weit entgegen, schrieb das Chorgebet vor, das allerdings bereits Pius IV. vorläufig wieder aufhob. Besonders fesselnd ist der Abschnitt „Borjas Einfluß auf die Entwicklung des Gebetslebens in der Gesellschaft Jesu“. „Der Versuch (woher immer er kommen mag), den hl. Ignatius als Kronzeugen einer intellektuellen, überhaupt einer ausschließlichen Gebetsweise, etwa gegen sog. mystische Gebetsarten, anzurufen, müßte nicht nur an dem lebendigen Beispiel des hl. Stifters stutzig werden — ein solcher Versuch scheint überhaupt nur möglich zu einer Zeit, wo die Briefe des heiligen Stifters mehr oder weniger ein verschollenes Erbgut waren.“ Beim vor der Selbstprüfung stattfindenden halbstündigen mündlichen Morgengebet der Scholastiker wollte Ignatius im allgemeinen Offizium B. M. V. sowie z. B. Brevier oder Rosenkranz verwendet wissen. Franz erließ als General 1565 kurz nach der zweiten Generalkongregation eine neue Gebetsordnung, die allen Ordensmitgliedern eine gleichmäßige Verpflichtung brachte, aber auch ihrerseits die Wahl der Andachtsformen beim jetzt einstündigen mündlichen Morgengebet freiliess. Wie Ignatius wollte auch Borja „anfangs das tägliche Messelernen als einen löblichen Gebrauch ohne verpflichtende Kraft empfohlen wissen — schon dies war ja gegenüber der in der übrigen Kirche herrschenden Praxis ein Vorausseilen; aber 1571 ermächtigte er bereits die Obern, für etwa unterlassene Messen . . . Bußen aufzulegen“. Gewissen Widerständen gegenüber trat er für strenge Befolgung der Meßreformen Pius' V. auch diesselts der Alpen ein. Entgegen seiner Praxis als Generalkommissar verfügte Fr. 1569 Vereinfachung der Profestfeiern. Er erreichte von Pius V., daß das Chorgebet nur in den Profesthäusern und nicht feierlich

abgehalten zu werden brauchte, und daß die schwer abkömmlichen Patres befreit blieben. [395]

A. Mager O. S. B., *Der Geist des hl. Frantz von Sales*. Bened. Mschr. 4 (1922) 29—43. Fr. erscheint als der „Schöpfer des individuellen Gebets- und Frömmigkeitslebens im heutigen Sinn“. „Mag man diese Art des Betens aliturgisch nennen, es wäre geistige Kurzsichtigkeit, wollte man dem Heiligen das Verständnis für das liturgische Gebet absprechen.“ Letzteres „hatte sich in einer Zeit gebildet, wo die antike Gemeinschaftsgesinnung die Menschen noch ganz beherrschte. Die Verschiebung des Verhältnisses zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft, wie sie das Renaissancezeitalter mit sich brachte, machte eine Erweiterung des Kreises notwendig“. [396]

J. Müller, *Zur Approbation und zur Verfasserfrage des jetzigen Bruder Klausen Offiziums*. Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. 13 (1919) 92 f. M. bringt das Dekret der Ritenkongregation von 1669, das erlaubt, den Seligen an seiner Begräbnisstätte mit kirchlichem Kult zu verehren, und Hymnus und Orationen seines Offiziums approbiert. Das Dekret steht im Originaldruck des Offiziums, das Nuntius Cibo 1672 in Wettingen herausgeben ließ. Das Offizium ist wohl nicht von Cibo verfaßt, weist vielmehr ausdrücklich auf Obwalden hin. [397]

B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh.* = Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge Bd. 3. Mnch.-Regensb. 1921. Liturgische Funktionen; Visitationen; Prozessionswesen. „Von den Prozessionen werden in den österreichischen Jahresberichten von 1652 als herkömmliche und besonders feierliche genannt die Bußprozessionen in der Karwoche mit den Geißlern und symbolischen Darstellungen der Passion, an der auch viele Adelige sich beteiligten. Noch feierlicher war die Fronleichnamsprozession am Sonntag in der Oktav von Fronleichnam, dieselbe wurde an den meisten Orten der Provinz durch eucharistische Dramen verherrlicht . . .“ Im allgemeinen kein feierlicher Gottesdienst. „Daran mahnte P. Nickel den österreichischen Provinzial Geyer am 26. Juni 1655: Man teilt mir mit, daß in Judenburg an allen Sonn- und Festtagen . . . Messe und Vesper mit Diakon und Subdiakon gesungen werden. Dieser Brauch entspricht nicht unsrem Institut, und die Gesellschaft hat dessen Einführung nirgends gebilligt, denn es ist eine Art von Chor. Was wir hier in Rom tun, darf nicht als Beispiel angerufen werden, da dies hier nur auf ausdrücklichen Befehl des Papstes geschieht, dem wir nicht ausweichen konnten“. Ergänzungen in Jb. III. [398]

A. Huonder S. J., *Der chinesische Ritenstreit* Aachen 1921. = Abh. aus Missionsk. u. -gesch. 22. Apologie des Verhaltens der Jesuitenmissionäre. „Von Anfang an suchten sie den Tag vorzubereiten, an welchem die chinesischen Christen für ihre Toten nichts anderes tun sollten, als die in der Gesamtkirche übliche Praxis vorschrieb. Gerade in dieser Absicht umgaben sie die Zeremonien des christlichen Begräbnisses mit möglichster Prunkentfaltung . . .“ Es „wurden den Christen zwar alle gebotenen Festtage bekannt gegeben und im Kalender angemerkt, aber im Anfang öffentlich nur da gefeiert, wo keine Gefahr vorhanden war. Mit Genehmigung Gregors XIII. wurden bei der Sakramentenspendung den Chinesen anstößige „unwesentliche Zeremonien“ fortgelassen. So bei Mädchen und Frauen bei der Taufe das Eingeben des Salzes, das Bestreichen mit Speichel, die Salbung der Brust, bei der letzten Ölung die Salbung der Füße. Allerdings hat Rom später einige Zugeständnisse verboten. Das Kruzifix wird von den Jesuiten zwar nicht öffentlich ausgestellt, auch nicht in den Kirchen, in die auch Heiden kommen, aber von den Christen am Karfreitag verehrt, wie überhaupt der Gottesdienst in der Karwoche dem in Europa entspricht. Dem Gekreuzigten besonders geweihte Kapellen. „Nicht die Natur der Sache, sondern die Leidenschaft hat . . . aus der Ritenfrage einen Ritenstreit gemacht.“ [399]

IV. Aufklärungszeit.

E. Wymann, *Ein Versuch zur Erweiterung des Bruder Klausen Offiziums im Jahre 1746*. Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. 11 (1917), 131—134. Das bis

1917 in Geltung gewesene Churer Proprium von 1879 hat ein viel einfacheres Offizium vom sel. N., als es das nach Nuntius Cibo benannte von 1672 ist. 1895 ist ein zweites Offizium veröffentlicht worden, das möglicherweise von Kaplan Sebastianus Rhaetus im Ranft stammt und vielleicht vor 1603 in Sachseln benutzt wurde. 1746 versuchte man, das Offizium durch eigene Hymnen (zur Vesper, Matutin und den Laudes) eines uns unbekannten Verfassers zu bereichern, aber ohne Erfolg. Zum Geburtsjubiläum des Seligen 1817 wollte der Pfarrer in Sachseln, Pirmin Wirz, zwei neue Offizien, je eins für den Ranft und für Sachseln, einführen, von denen aber nur eins, dazu unter Streichung der alten Oration, genehmigt wurde. [400]

H. Baler, *Die Briefe des P. Firmus Bleibinhaus. Ein Beitrag zur Gesch. d. kirchl. Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg*. Württemb. Vierteljahrsh. f. Landesgesch. N. F. 28 (1919) 76—166. Vor dem 25. Juli 1786 hat B. die Messe de officio mensis gelesen. „Serenissimus bemerkten die schwarze Farbe und fragten mich um die Ursache.“ Auf Befehl des Herzogs bei der Kommunion *Misereatur, Indulgentiam, Corpus Domini* etc. deutsch. Epistel und Evangelium nach ihrer lateinischen Lesung dem Volk ad mentem Tridentini deutsch erklärt. Nach dem *Orate fratres* Übersetzung dieser Worte. *Pater noster* lateinisch und deutsch, desgl. *Domine non sum dignus, Placeat tibi sancta Trinitas*, Segen. Ebenso in Stuttgart. 16. Aug.: „Unsre gottesdienstlichen Veränderungen oder Zusätze gehören freilich nur für die Hofkapelle“, der Fürstbischof von Speyer heißt sie gut. 17. Okt. hat ihretwillen ein anderer Hofprediger seinen Abschied genommen. Unter dem neuen Herzog „die deutsche Messe abgestellt“. [401]

E. Tomek, *Die Pfarre Groß-St.-Florian an der Laßnitz in Steiermark. In Wort und Bild geschildert*. Graz und Wien 1921. Interessante Notizen zur Geschichte des gottesdienstlichen Lebens. Besonders bemerkenswert die sehr ins einzelne gehende „Tabelle oder Diarium der geistlichen Verrichtungen in der Archidiaconal-Kommissariats- und Haupt-Pfarr St. Florian 1777“ des Pfarrers Simon Klattnigg. [402]

J. Hashagen, *Rheinischer Volkscharakter und rheinische Geistesentwicklung*. Bonn und Leipzig 1921 = Rheinische Neujahrsblätter 1. Ein paar Hinweise auf die „volkstümliche Ausgestaltung des katholischen Kultus“ am Rhein, die auch den dem Rheinländer „eingeborenen Hang zur Mystik“ befriedigt, auf die Einschränkung der Feiertage und Prozessionen durch Clemens Wenzeslaus. [403]

X., *Ein kirchliches Fest als Landesgesetz. Eine rechtshistor. Studie*. Histor.-Polit. Blätter 168 (1921) 33—45. Durch einen 1796 vom engeren Ausschuß der Tiroler Landstände gefaßten und von Kaiser Franz bestätigten Beschluß war bestimmt worden, das Herz Jesu-Fest solle zum Schutze des Vaterlandes fortan im ganzen Lande mit einem feierlichen Hochamt begangen werden. Die Feier war also „Landesgesetz im vollen Umfange der Tirolischen Landesgesetzgebung“. 1809 erneuerte Andreas Hofer den „Bundesakt“ in der Fassung, das Herz Jesu-Fest sei „zum beständigen Feiertag erhoben.“ 1815 nach der Wiedervereinigung Tirols mit Österreich dritte Erneuerung. Im bewegten J. 1876 Beschluß der Landtagsmajorität, „das Herz Jesu-Fest mit besonderer Pracht zu begehen“. „Die Feinde der Tiroler Selbständigkeit, vor allem die Regierung, waren eifrig bemüht, dieser Feier den Stempel einer politischen Demonstration aufzudrücken“. 1896 großartige Jahrhundertfeier unter „Teilnahme aller zivilen und militärischen Faktoren sowie aller politischen Parteien“. Überhaupt an manchen Orten das Herz Jesu-Fest jährlich noch feierlicher begangen als Fronleichnam. 1798 eigenes Offizium von Rom bewilligt, wie denn der Gedanke ursprünglich von kirchlicher Seite ausgegangen war und „in idealster Weise katholisches Glaubensleben mit Volkstum und Volksrecht verbindet“. Polemik gegen das Verbot aller Prozessionen usw. am Herz Jesu-Tage 1921. [404]

J. Uttenweiler O. S. R., *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien*. Bened. Mschr. 3 (1921) 43—62. G.s achtbändige „Prinzipien der Theologie“ (1757/59) führen im Schlußband zum erstenmal die liturgische Theologie als selbständiges Fach auf. Zugunsten des Chorals wird die Instrumentalmusik abgeschafft. „In seinem

Sinne und Auftrage bearbeitete einer seiner Mönche nach dem Muster der Lothringischen Kongregation ein neues Meßbuch und Brevier, worin gemäß dem Geiste und den Weisungen der Benediktinerregel das Kirchenjahr mit seinen alten Festkreisen, Sonntagen und alltäglichen Lobpreisungen des Herrn vor den Heiligenfesten wieder den Vorzug erhielt.“ Die Weihe des neuen Gotteshauses und das 800jährige Jubiläum der Abtei 1783 war „eine Feier von wirklich säkularer Größe und Schönheit“. G.s „Altalemannische Liturgie“ und „Überreste der altalemannischen Liturgie“ sowie seine „Geschichte des Gesanges und der Kirchenmusik“ sind wertvolle Quellenwerke. [405]

F. Karll, *Französische Regierung und Rheinländer vor 100 Jahren. Ein Beitrag z. Gesch. der amtlichen Mache*. Lpz. 1921 = Frankf. Histor. Forsch. N. F. 4. Einschränkung und Aufhebung von Prozessionen, Wallfahrten, Feiertagen, die unliebsam empfunden und zum Teil nicht beachtet wird. In Neuenhausen im Kanton Elsen wird der Desservant für den Fall bedroht, daß er an Dreikönigen nicht die große Messe singen werde. Im Jülicher Land will man die uralte Feier am Dreifaltigkeitstage nicht missen. In Viersen drohen Unruhen wegen des Verbots von Prozessionen, Krankenversehngängen im Ornat und ähnlichem. [406]

V. Das weitere 19. Jahrhundert.

W. Schwer, *Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge und der sozialen Ideen im 19. Jahrh.* Köln 1921 = Schriftenreihe des Verl. „Deutsche Arbeit“ 1. „Was nach den Klostersäkularisationen übrig blieb, war der Pfarrgottesdienst, den zum Überfluß gerade in diesem Augenblick eine Zeitströmung, die mit dem einfachen Volke nicht mehr zu denken und zu fühlen vermochte, aller Feierlichkeit und volkstümlichen Poesie entkleidete“. „Durch bürokratisches Knausern erzwungene Ärmlichkeit des Kultus.“ Der Pfarrgottesdienst obendrein durch Bruderschaftsfeste und Nebenandachten gestört. Das ungemein materialreiche Buch bietet Einzelheiten zur Geschichte des gottesdienstlichen Lebens bis weit über die Mitte des vorigen Jahrh. [407]

Al. Schnütgen, *Briefe zur deutschkatholischen Bewegung. Fünfzehn Jahre Königl. und Staatsbibliothek*. Dem scheidenden Generaldirektor Exz. Adolf von Harnack überreicht von den wissenschaftlichen Beamten der Preußischen Staatsbibliothek. Bl. 1921, 161—166. Die Liturgie dient Czerski zeitweilig als Mittel, seine Trennung von der Kirche vor dem Volk zu verhüllen. Am 18. Februar 1845 schreibt er: „Wir erreichen große Zwecke durch Ornat, Albe etc.“ „... die Bauern sagen, es ist ja katholisch, was der Mann da macht.“ [408]

H. Cardauns, *Aus dem alten Köln vor 60 und 120 Jahren*. Köln 1920. Verfasser Ministrant in St. Aposteln in Köln in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrh. Allsonntägliche Kirmessen in den neunzehn Kölner Pfarreien mit Vormittagsprozession, beginnend am ersten Sonntag nach Pfingsten in St. Gereon. Die Kölner Fronleichnamsprozession. [409]

L. Eisenhofer, *Valentin Thalhofer, Dompropst und Lyzealprofessor in Eichstätt, 1825—1891*. Lebensläufe aus Franken II (1922) 445—449 [Veröffentl. der Ges. f. fränk. Gesch. VII 2]. Zum Arbeiten auf liturgischem Gebiet führte ihn „nicht eigene Wahl“, „sondern eine glückliche Fügung seiner äußeren Lebensumstände“. Obwohl „die mittelalterliche, oft spielende Symbolik“ zu hoch schätzend und hie und da von einem „Überschwang der Gefühle“ erfüllt, lehnt er sich doch möglichst an die exakte Wissenschaft an. [410]

W. Verkade O. S. B., *Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Maler-Mönches*. 3.—15. Taus. Freiburg 1920. Verkade, Sohn eines Mennoniten, wuchs außerhalb jeder religiösen Gemeinschaft auf. Katholische Jugendeindrücke in der holländischen Heimat. 1884 tiefe Wirkung des Gottesdienstes im Kölner Dom und eines Gotteshauses in Trier. Es „war meine Bildung eine ausschließlich moderne“. „Wenn ich später... ein liturgisches Gebetsstück wie das Offizium vom ersten Adventsonntag oder von Fronleichnam durchkostete, entfielen mir manchmal die Worte: ‚Mit welcher groben Geistes-

nahrung, mit welchem Hundebrötchen wurdest du doch großgezogen.“ Die Jugendarbeiten des Malers Nabl Denis in Saint-Germain: „Sie verherrlichten fast ausschließlich eine freudige Frömmigkeit, wie sie in der katholischen Kirche bei einer Erstkommunionfeier so wohlthuend zum Ausdruck kommt.“ Karfreitagsindrücke in Notre Dame in Paris. Mai-Prozessionen in Pont-Aven in der Bretagne, Kinderbegräbnis und Fronleichnam in Huelgoat. Bei Frühmessen dort fühlt Verkade sich schon „halb katholisch“. Eine Bachsche H-Moll-Messe in Amsterdam: Erstes Kennenlernen des Credo-Textes. Meß- und Vesperbesuch in Saint-Nolff in der Bretagne: Kennenlernen des Meßritus. Pfingsten in Sainte-Anne-d'Auray. Taufe im Jesuitenkolleg zu Vannes. Gemeinsamer Besuch des Gottesdienstes mit seinem dänischen Freunde Ballin. Gottesdienst der Serviten in SS. Annunziata und in anderen Kirchen von Florenz. Weihnachten bei den Franziskanern in Fiesole mit „mancher liturgischen Unzulänglichkeit“. Taufe Ballins Vigil von Epiphanie durch Florentiner Weihbischof Fürst Donato di San Clemente. In Rom in der kleinen Kirche der Väter vom Heiligsten Sakrament auf der Piazza San Claudio Gottesdienst „mit liturgischem Ernst“ und gutem Gesang. „Ich habe in keiner Kirche Roms solch eine Gebetsatmosphäre gefunden wie bei diesen Vätern.“ Religiöse Tagesordnung bei den Franziskanern in Fiesole 1893. Feier der Liturgie in Beuron, insbesondere am St. Martinstag. Kar- und Ostertage in Kopenhagen. Endgültig in Beuron. Dazu: [411

A. Berster, *Von Pont Aven nach Beuron. Eine Konversion.* Seele 3 (1921) 293—295. [412

R. Förster O. S. B., *Hermann Adalbert Daniel.* Histor.-Pol. Bl. 168 (1921) 274—281. Unter den Schriften des vielseitigen, namentlich als Geographen bekannten Mannes (1812—1871) fünf Bände Hymnen (1841—1856) und vier Bände Liturgie (1847—1854) mit der römisch-katholischen Liturgie als Eingangsband. [413

J. Sprengler, *Paul Claudel als religiöser Dramatiker.* Seele 3 (1921) 265—272. Seine Rückwendung zur Kirche unter dem Eindruck der Weihnachtsliturgie in Notre Dame 1886, insbesondere des Magnificat. Die sakramentale Besiegelung dieser Rückkehr in Notre Dame Weihnachten 1890. [414

Großherzog Friedrich I. von Baden, *Jugenderinnerungen 1826—1847.* Hg. u. eingel. v. Karl Obser. Heidelb. 1921 = Sitzber. Heidelb. Ak. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1921, 1. Wiener kirchliches Zeremoniell unter Kaiser Ferdinand 1843: Feldhochamt, Fußwaschung am Gründonnerstag, Fronleichnamsprozession. [415

W. von Waldeyer-Hartz, *Lebenserinnerungen.* Bonn 1920. Das Buch erzählt von folgenden kirchlichen Bräuchen, die in der Jugendzeit des 1836 geborenen Verfassers im Kreise Hörter bestanden. Einmal von der Karfreitagsprozession, in der damals „ein Mann in einer Art Mönchsgewand mit einer Dornenkrone auf dem Haupte“ einherging, „ein großes Holzkreuz, welches auf dem Boden nachschleifte, auf der Schulter tragend“. „Bei drei bestimmten Stationen des Kreuzweges“ mußte er „in die Kniee sinken“. Zweitens von einem Rundgang der Schulkinder durchs Dorf am Ostermorgen 4 Uhr, bei dem sie unter dem Singen „Nah der Kerken, nah der Kerken!“ (= „Nach der Kirche!“) mit den hölzernen Klappern der Kartage großen Lärm machten. Im weiteren Verlauf der Feiertage wurden an die Kinder gleichsam als Gegengabe für das Wecken auf den Gehöften kleine Geschenke ausgeteilt. Ein protestantischer Schwiegersohn Waldeyers machte einmal in Syrakus „eine unfreiwillige Bekanntschaft mit Ostergebräuchen der katholischen Kirche“. Als er sich zur Mittagsruhe hingelegt hatte, wurde die Tür geöffnet, und ein Priester in Albe, begleitet von einem Chorknaben mit Weihwasserkessel, besprengte ihn unter einigen liturgischen Worten. [416

J. Hönig, *Ferdinand Gregorovius der Geschichtsschreiber der Stadt Rom.* Stuttg. u. Berl. 1921. Der Kirche innerlich stets fremd bleibend, war er doch ein eifriger Zuschauer bei großen gottesdienstlichen Akten in Italien. So 1854 in den „Siciliana“ „geistreich-satirische Darstellung des Festes des heiligen Paulinus zu Nola“, so im nämlichen Jahr am 8. Dezember Miterleben der Prozession von zweihundertfünfzig Bischöfen in St. Peter in Rom zur Proklamation der Unbefleckten Empfängnis. [417

O. Eberz, *Die gallikanische Kirche als Werkzeug der Revanche*. Der Nationalismus im Leben der dritten Republik. Hg. v. J. Kühn. Berl. 1920, 159—179. *Sacré Cœur- und Jeanne d'Arc-Kult seit Entstehen der dritten Republik*. [418]

A. v. Hedenström, *Geschichte Rußlands von 1878—1918*. Stuttg. u. Berl. 1922. Vom Priester wurde „... wie im alten Rom, genaue Kenntnis des Rituals, peinliche Erfüllung der Zeremonien verlangt, denen eine magische Kraft innewohnte“. Unter Alexander III. und seinem Sohn Vermehrung nicht nur der Kirchen und Klöster, sondern auch der Heiligen und Feiertage. Die Altituellen. [419]

VI. Seit Pius X. Jüngste Vergangenheit und Gegenwart.

F. Brehm, *Die Neuerungen im Missale*. Regensb. 1920. In Ergänzung zu Jb. I Nr. 571 sei noch mitgeteilt, daß B. die neuen Rubriken von der Ferie und Vigil, von den Votiv- und Totenmessen, von der Okkurenz und Verlegung der Feste, von den Kommemorationen und Orationen, vom Gloria, von der Sequenz, vom Credo, der Präfation, dem Schlußevangelium, der Farbe der Paramente und vom Gesang in der Messe, anschließend die Neuerungen in den einzelnen Teilen des Missale sehr sorgsam durchgeht. Weiter handelt er von den neuen Communia, den Abweichungen des Textes des Graduale Romanum von dem des Missale, den Proprien zum Missale und dem Memoriale Rituum. Ein interessanter „Ausblick“ spricht von der notwendigen oder erwünschten Neu- bzw. Erstausgabe gewisser liturgischer Bücher wie Rituale, Graduale und Martyrologium Romanum, Nocturnale (Choralmelodien für die Matutin), Officium Majoris Hebdomadae cum cantu, Octavarium Romanum u. a. [420]

Ott, *Neue Rubriken des Meßbuches*. Past. bon. 33 (1920/21) 207—218. Bericht über die dem neuen Missale vorausgeschickten Additiones et variationes in rubricis Missalis ad normam Bullae „Divino afflatu“ et subsequentium S. R. C. Decretorum, soweit sie für die Missa privata Neues bringen. „Erster Mitarbeiter“ auch am Missale war der bekannte, seit dem 23. August 1919 verstorbene Msgr. Piacenza, „wohl der hervorragendste Liturgiker der letzten Zeit“. Vgl. Jb. I Nr. 569. O. macht anhangsweise noch auf einige „bedeutsame liturgische Änderungen im neuen Meßbuch“ aufmerksam. [421]

F. X. Rindfleisch, *Die Requiemsessen nach dem gegenwärtigen liturgischen Rechte mit einem Anhang über das Officium Defunctorum und die Absolutio ad tumbam*. Regensb. u. Rom³ 1913. Eine für die Praxis bestimmte eingehende Zusammenstellung, die in dieser Auflage die Pianischen Reformen einschließlich der durch den sechsten Band der Decreta authentica der S. R. C. von 1912 gegebenen Abänderungen berücksichtigt. Vielfach lehrreiche Erläuterung des geltenden Rechts durch Hinweis auf die vorherige Entwicklung. Das sehr ins einzelne gehende Buch kann die Diözesanritualien natürlich nicht berücksichtigen. [422]

J. Machens, *Die wichtigsten Bestimmungen des neuen Missale über die Votiv- und Requiemsessen*. Hildesh. 1921. Die von mir selbst nicht eingesehene Arbeit wird als gut bezeichnet, berücksichtigt aber nicht den Chorgottesdienst. [423]

J. Machens, *Novae rubricae in missali*. Hildesh. 1921. [424]

Ott, *Oration Fidelium*. Past. bon. 33 (1920/21) 335—337. Die commemoratio generaliter pro Defunctis d. i. die Oration : „Fidelium...“ in den neuen Rubriken. [425]

F. J. Langer, *Die Stellung der Oration Fidelium*. Ebda 470f. [426]

Th. Holenstein O. S. B., *Der Profesbritus bei den Nonnen*. Theol. u. Gl. 13 (1921) 355—358. Der Codex Juris Canonici wandelt in seinem Kanon 574 die einfachen ewigen Gelübde in zeitliche um, sodaß der feierliche Profesbritus auf sie nicht mehr paßt. Die Religiosenkongregation hat nun, soweit es die Nonnen angeht, am 30. Juli 1919 entschieden, daß in Zukunft bei der zweiten oder feierlichen Profesß der bisherige Ritus der einfachen Profesß angewandt werde. Andererseits kann „die zeitliche Profesß... abgelegt werden privatim im Nonnenchor oder in einem anderen in der Klausur liegenden Oratorium, in Gegenwart der Kommunität in die Hand der Oberin. Vorausgehen muß die Zustimmung des Bischofs oder des Regularprälaten

bei exemten Klöstern. Zur Gültigkeit dieser Profeß genügt die Verlesung der Profeßformel durch die Profitentin. Diese Profeßformel muß aber ausdrücken, daß es sich nur um einfache, zeitliche Gelübde handle“. Das Zeremoniell der einfachen Profeß kann seinen Niederschlag in einem Zeremoniale oder Profeßrituale für die zeitliche Profeß finden. [427]

H. Platz, *Zeitgeist und Liturgie*. M.-Gladb. 1921. Insofern hier aufzuführen, als Platz' tieferschürfende Betrachtungen von dem großen Erlebnis des Krieges ausgehen und die seelischen Bedürfnisse des Nachkriegsmenschen mit der „Versklavung“ der modernen Seele „durch den Sachleistungszwang“ und ihre „Vergewaltigung“ durch die Zivilisation in der Vorkriegszeit drastisch kontrastieren. [428]

X., *Respice finem. Unvorgreifliche Laiengedanken zur liturgischen Bewegung*. Lit. u. Kunst 1920/21, 84—88. „Die Hinkehr zur Liturgie organisieren heißt sie töten.“ Deshalb keine liturgische „Bewegung“ — auch Abt Herwegen lehnt ja (vgl. unten Nr. 431) immer bestimmter den Namen ab —, keine Massenaufgebote. Andererseits ist die Liturgie nicht esoterisch. Gewiß mußte die Erweckung zunächst diejenigen berühren, die die günstigsten Voraussetzungen mitbringen. Im Grunde gehört sie aber dem Volke, der Gemeinde — ist auch nicht exoterisch, sondern Sache derer, die freiwillig kommen. „... nicht um der ästhetischen Gefühlswerte willen . . ., nicht um antiquarisch-historisch-religionsphilosophisch-kultur-psychologischer Reize willen . . ., nicht um der Launenspiele übersättigter Nerven willen . . ., sondern um der einen, unsterblichen Seele willen ließ der Herr dies unvergleichliche Kunstwerk aus dem Schoße seiner Kirche wachsen.“ Die liturgische Erweckung muß dem deutschen Volke ein Geschlecht von Heiligen schenken, dann wird sie „ihr Ruheziel gefunden haben in der katholischen Einheit.“ [429]

G. Schrelber, *Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus*. Freiburg 1922 = Schriften z. deutschen Politik 1 und 2. Der deutsche Katholizismus konnte sich in den letzten Jahren durch seinen bemerkenswerten Anteil an der westeuropäischen liturgischen Bewegung „stärken, um eine Einwirkung auf Osteuropa und das Morgenland vorzunehmen. Denn man weiß, wie sehr alles Symbolische und Plastische und der dramatisch-feierliche Ausdruck der religiösen Idee bei den Ost- und Südvölkern gewertet wird“. Auch zugunsten der Weltanschauungs-Professoren an deutschen Hochschulen ohne katholisch-theologische Fakultät führt Schr. die neuliturgische Bewegung und die durch sie erwiesene „Welle von Innerlichkeit“ in weiten Schichten der katholischen Akademiker an. [430]

A. G'sell O. S. B., *Der liturgische Kursus in Maria Laach (5.—9. September 1921)*. Bened. Mschr. 3 (1921) 499—501. Die von 40 Herren, meist Religionslehrern, besuchte Veranstaltung wollte „Mitarbeiter für das Apostolat der Liturgie“ bilden. Abt Ildefons Herwegen zog das Wort „Apostolat“ dem unklarerer „Bewegung“ vor, warnte vor Vermengung des Religiösen mit kulturellen und künstlerischen Tendenzen, lehnte jede Polemik ab und wollte das Liturgische auf keinen Fall zu einer esoterischen Sache und einer Ordensspezialität gemacht sehen. Andererseits seien aber die ordentlichen Seelsorger und die Akademiker das Verbindungsglied zum Volke hin. Als Ganzes „ein bedeutungsvoller Anfang“. [431]

K. Mohlberg O. S. B., *Liturgiewissenschaftliches aus Holland*. Bened. Mschr. 3 (1921) 315—317. Bespricht die Pläne der Societas liturgica s. Willibrordi zur Erschließung der Geschichte der Liturgie in Holland und sonstige neuere holländische Literatur. [432]

J. Braun S. J., *Die liturgische Bewegung in Holland*. St. d. Zeit 103 (1922) 125—135. Von Belgien aus veranlaßt, hat diese Bewegung eine mehrfache Eigenart. Einmal sind nur Priester ihre ordentlichen Träger, zweitens wird sie von Weltklerus, nicht von Ordensleuten gepflegt, drittens betätigt sie sich in der Form von Diözesanvereinigungen, also von geschlossenen Organisationen, die wieder zu einem Gesamtverband zusammengeschlossen sind, dessen Sitz Utrecht ist. Den Vorsitzenden jeder Diözesanvereinigung ernannt die bischöfliche Behörde. Die von den Vereinigungen gepflegten Studien haben vorwiegend praktischen Charakter und werden durch

liturgische Bibliotheken, ein Auskunftsbureau, Vorträge, Kurse und Schriften (Flugschriften, Handbüchlein, Monatsschrift, Tarzisiusblättchen für Kinder) gestützt. Außerdem St. Willibrordus-Verein zur Herausgabe einheimischer mittelalterlicher Texte und Abhandlungen, von einheimischen Frühdrucken und eines Katalogs aller in Holland vorhandenen liturgischen Hss. Unser Aufsatz zweifelt zwar, ob liturgische Vereinigungen nach dem Vorbild der holländischen in Deutschland möglich sind. Er empfiehlt aber, auch bei uns liturgische Aufklärung das ganze Jahr hindurch durch den Weltklerus ins Volk zu tragen, die liturgischen Texte deutsch in billigen Ausgaben zu verbreiten — womit Maria Laach ja doch begonnen hat —, der von ihm gerühmten Vierteljahrsschrift „Liturgie und Kunst“ eine noch volkstümlichere an die Seite zu stellen, geeignete Bildchen für die Kinder herzustellen und namentlich an Stelle des subjektiven „Erlebnisses“ in der Liturgie mehr das „Miterleben“ zu setzen. [433]

A. Manser O. S. B., *Zu einem Gedenktage des Väterforschers Dom Germain Morin*. Bened. Mschr. 4 (1922) 217—223. Aus Anlaß des 80. Geburtstags M. s. wird seine wissenschaftliche Persönlichkeit kurz umrissen, dabei auch seiner liturgiegeschichtlichen Verdienste gedacht. [434]

C. Sonnenschein, *Italienisches Reisetagebuch*. Hochl. 18, 2 (1921) 536—557. Impressionistische Schilderungen von einem Italienaufenthalt Mai 1921. Ewige Anbetung auf der Via Faenza in Florenz, Maiandacht im dortigen Dom. Crispi und Ebert, einstmalige Meßdiener im griechisch-katholischen Seminar zu Palermo und in der katholischen Pfarrkirche zu Heidelberg. Römische Kirchen. Francesco Olgiate in Mailand über die ambrosianische Liturgie des Fronleichnamfestes. [435]

Raph. Mollitor O. S. B., *Papst Benedikt XV.* Bened. Mschr. 4 (1922) 81—102. Die Ermächtigung zu den drei hl. Messen am 2. November entsprach einer von Benedikt seit seiner Kindheit gehegten besonderen Teilnahme für die Armen Seelen. Neue Invokation der lauretanischen Litanei *Regina pacis*. Mehrfach „sagte er . . . berechtigten Sonderriten seinen Schutz zu, so für die Orientalen, für die Ruthenen, für die Diözese Braga (Portugal). Den Ritus der Ruthenen rühmte er als Palladium dieses Volkes“. Bestätigung des *Motu proprio* Pius' X. über die Kirchenmusik. Für die Weihe exemter Äbte erteilte Benedikt das Mandatum Apostolicum. Er empfahl für die Gläubigen beim Gottesdienst Benutzung eines Missale mit beigefügter Übersetzung. [436]

M. Bierbaum, *Papst Pius XI. Ein Lebens- und Zeitbild*. Köln [1922]. Benedikt XV. empfängt die ihm solemniter überbrachte hl. Wegzehrung. Die einzelnen Stadien seiner Totenfeier. Konklaვეzeremoniell, Wahl und erster öffentlicher Segen Pius' XI. Das „liturgische Ereignis“ der Krönung in St. Peter. „Ein großes liturgiegeschichtliches Werk ist das Missale Ambrosianum duplex; es enthält den kritischen Apparat zu der neuen von Ceriani veranstalteten Ausgabe des Mailänder Meßbuches und ist von Dr. Ratti in Verbindung mit Magistretti 1913 veröffentlicht.“ Bierbaums geschmackvoll geschriebenes und gut ausgestattetes Buch, dem man das Vorbild insbesondere von de Waals Parallelwerk über Benedikt XV. deutlich anmerkt, bringt nicht nur konkrete Einzelheiten, sucht vielmehr, für den Kundigen die Grenze kaum verwischend, seine biographischen Angaben über Pius XI. durch allgemeine Reflexionen und Schilderung bei jedem Papstwechsel wiederkehrender Vorgänge und Zeremonien zu ergänzen. [437]

O. Schell, *Die Judaswoche*. Zechr. d. Vereins f. rhein. u. westf. Volksk. 18 (1921) 34—37. Im Bergischen bei Elberfeld übliche Bezeichnung für die Karwoche. Durch Namen wie „schiefer Dienstag“ und „krummer Mittwoch“ für die betreffenden Tage der Karwoche hat das Volk vielleicht „auf die schiefen, krummen Wege des Judas, der gerade an diesen Wochentagen seinen Verräterplan vorbereitete, . . . hinweisen wollen.“ [438]

J. Wittig, *Der Osterfeldgang*. Das Heilige Feuer 9 (1922) 245—253. Liturgische und religiös-volkstümliche Osterbräuche in der Grafschaft Glatz als Beleg für eine wahrhaft katholische Vermählung von Religion und Natur. [439]

R. Stapper, *Was fordert die heutige Seelsorge vom Gottesdienst?* Münst.

Pastoralbl. 59 (1921) 7—12. Keine Abendmessen, aber stimmungsvolle Abendgottesdienste; originelle Kirchnerneubauten und künstlerische Ausstattung; aktive Betätigung des Volkes beim Hochamt (vielleicht am besten erst einmal der Schuljugend); Erklärung der Meßtexte; deutsche Sing- und Stillmessen mit innerhalb des Kirchenjahres häufiger wechselndem Gebet und Gesang; Bescheldung im Gebrauch des Vaterunser und Rosenkranzes; Annäherung der Nachmittagsandachten an die Gedanken und Formen der Liturgie. Im ganzen: Pastoral-pädagogische, ästhetische und musikalische Ausgestaltung des Gottesdienstes zu einer Art Volkskunst. [440]

H. A. Krose, *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*. Bd. 10. 1921—1922. Freib. 1922. Die Gesetzgebung und die Entscheidungen des Papstes, der römischen Kurialbehörden und Kongregationen auch in liturgicis. [441]

L. Gillet O. S. B., *A propos de deux messes papales* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 470—473) berichtet über die Papstmessen am 25. Mai (Himmelfahrt) und 4. Juni (Pfingsten) 1922, in denen zum erstenmal etwa seit dem 16. Jahrh. wieder nur Choral gesungen wurde (*In Ascensione Domini* usw., *Dominica Pentecostes* usw., Romae typis polyglottis Vaticanis 1922). Leiter war Abt Ferretti O. S. B. Das Offertorium mit Versikeln, das *Benedictus qui uenit* an seinem richtigen Platz, zur Kommunion mehrere Einlagen gesungen. Verf. weist noch auf die Analogien zu der byzantinischen Messe hin. O. C. [442]

Nachrichten.

Über das Thema *La preghiera nel cristianesimo primitivo* sprach am 2. I. 1922 E. Buonaiuti im Circolo universitario di studi storico-religiosi. Er beginnt mit dem Vaterunser, dessen 3 erste Bitten eschatologisch gedeutet werden, und behandelt die Überreste urchristlicher Hymnen in den Paulusbriefen, besonders I Cor. 15 und 16, 22 (Maran Atha), Apoc. 22, 20: *Veni Domine Iesu*, dann die Gebete, welche den Übergang vom eschatologischen zum soteriologischen Charakter kennzeichnen; wie die Psalmen Salomos, den Hymnus auf Christus bei Clemens Alex. Paed. III fin. Die urchristlichen Gebete sprachen die sehnstichtige Erwartung der bevorstehenden Wiederkunft Christi aus; deshalb war ihr Inhalt wesentlich eschatologisch. Als diese Hoffnung fehlschlug, beruhigte man sich mit dem Gedanken, im Glauben an Christus das Heil zu besitzen; so wurde der Inhalt der Gebete soteriologisch. Der Übergang von der Eschatologie zur Soteriologie wurde bestimmt durch die Gnosis; die Valentinische Gnosis schuf das erste soteriologische Hymnenbuch in den Psalmen Salomons. — Vgl. Bilychnis 11 (1922) 29 sqq. Scuola Catt. V S. vol. 22 (1922) 231—233. — Der Osservatore Romano nahm am 4. I. zu diesem Vortrag Stellung. Das römische Vikariat verbot am 19. I. 1922 dem Welt- und Ordensklerus den Beitritt zu dem Circolo. H. H. [443]

Abt Ildefonso Schuster von St. Paolo fuori le mura hielt im Januar dieses Jahres im Pontificio Istituto Orientale eine Konferenz über das Thema: *Gli antichi dittici nell' anafora eucaristica primitiva*. An den Anniversarien der Märtyrer und den Depositionstagen der einfachen Gläubigen wurden bei der eucharistischen Feier ihre Namen commemoriert. In den drei ersten Jahrh. galt die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe als Beweis für die Apostolizität des betreffenden Bischofssitzes; die Namen der Bischöfe der einzelnen Diözesen wurden während des hl. Opfers verlesen zum Zeichen, daß man denselben Glauben wie sie bekenne. Im Okzident commemorierte man auch den Papst. Ennodius von Pavia hält die Messen, in denen der Papst nicht genannt wird, bloß für *semplicas*. Im 3. Jahrh. war es auch bereits traditionell, die Namen der Lebenden und Verstorbenen beim eucharistischen Opfer zu nennen. Im antiochenischen Patriarchat wurden die Diptychen mit dem großen Interzessionsgebet nach der Anamnensis verbunden, während man in Rom und Alexandrien die Diptychen teilte und einen Teil vor der Konsekration, den andern nach der Konsekration verlas;

so wurde es in vielen Kirchen Italiens gehalten, bis Innozenz I. dem Bischof Decentius von Gubbio verordnete, die Diptychen nach der Konsekration lesen zu lassen. Warum Rom später diese Praxis änderte, ist ein bisher ungelöstes Problem. H. H. [444]

Kard. J. Benlloch y Vivó, Erzbischof von Burgos, erließ bei Gelegenheit der 700j. Gedächtnisfeier der Grundsteinlegung der Kathedrale von Burgos ein umfangreiches Hirtenschreiben über das Thema *Kunst und Kultus* (*El arte y el culto*, Burgos 1921). Die Quelle der Kunst ist die Religion. Da der Kultus der wirksamste Ausdruck der religiösen Ideen und Gefühle ist, so sehen wir, daß bei allen Völkern von grauer Vorzeit an die schönen Künste in den Dienst des Kultus gestellt sind, besonders bei den Israeliten, und in noch höherem Grade in der christlichen Religion, welche im eucharistischen Opfer die vollkommenste Kultushandlung besitzt. Christus hat der Kirche, die sein Leib ist, die Fülle der Gnade und des Lebens mitgeteilt, die sich in der Eucharistie konzentriert. Deshalb hat gerade die Feier des eucharistischen Geheimnisses die schönen Künste sich dienstbar gemacht und von der Zeit der Katakomben an Architektur, Skulptur, Malerei und Musik inspiriert und verklärt. Die weiteren, mehr geschichtlichen Ausführungen des erlauchten Kirchenfürsten kommen hier nicht in Betracht. H. H. [445]

Am 21. XI. 1921 starb in S. Giovanni alla Castagna bei Lecco M. Marco Magistretti, Kanonikus der Kathedrale von Mailand, der sich durch seine Forschungen auf dem Gebiete der Ambrosianischen Liturgie einen Namen gemacht hat. Unter anderem veröffentlichte er *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae mediolanensis Calendarium et Ordines saec. XII* (Milano 1897) und *Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae*, I. *Pontificale* (ib. 1897), II. *Manuale Ambrosianum* (1904/5), III. *Missale duplex* (unter Mithilfe des Msg. Ach. Ratti, jetzt Pius XI.) (1913) usw. H. H. [446]

Am 21. IV. 1922 starb zu Rom der ausgezeichnete Forscher der Kirchengeschichte und Liturgie L. Duchesne; s. oben Nr. 11. O. C. [447]

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- Abert** 273
Acken, van 2 a
Adam 197
Alençon, d' 2
Alviella, Goblet d' 62
Andrieu 175. 184
Asche, van 221
Atchley 38
Auda 279

Badcock 164
Bagnani 101
Baier 401
Bainvel 159
Baldeschi 18
Barth 284
Bartlet 24
Barton 24
Bas 299
Batiffol 105. 197
Baumgarten 369
Baumstark 92. 126.
 175. 333. 338. 361
Beer 112
Bendinelli 172
Beniloch y Vivó 445
Bernardot 183
Bernhart 269
Berster 412
Beyssac 185. 277
Bierbaum 437
Bihlmeyer 15
Bischoff 74
Bishop, E. 139. 206.
Bishop, W. C. 176 [342
Boll 71
Bolotov 341
Bonvin 271. 297. 303
Borghesio 205. 249
Borgonovo 20
Borinski 73
Borremans 287
Böser 328
Boudinhon 34
Box 111
Braun 21—2. 49. 433
Bréhier 105
Brehm 420
Brinktrine 36. 160.
Brooks 265 [225
Browe 228
Bruders 366
Bruyne, de 42. 175.
Brys 202 [177. 180
Buchner 192
Buennner 211
Buonaiuti 443
Burkitt 256

Cabrol 16. 25. 288. 290
Cagin 33. 138. 175. 221
Callewaert 210. 212-3.
Capelle 43. 200 [240
Cardauns 409
Caronti 1. 53. 223
Carrière 113.
Casel 23. 41. 46. 70.
Ceuppens 150 [91. 125
Chaine 352
Charland 244
Chauliac 186
Cheminat 306
Clauß 191
Clemen 63
Cochez 251
Codrington 344
Cohen 112
Collins, B. G. 142
Collins, J. Sh. 278
Colson 127
Connolly 7. 8. 133—4.
 137—8. 148. 226.
 342. 344
Corswarem, de 12.
 209. 216—7. 231—2.
 234. 242
Couturier 335
Crooke 34
Crum 348
Cruevilhier 80
Cumont 92. 101
 103—4

Dausend 175
David 301
Delaporte 286
Devreesse 135—6
Diels 83
Diessel 45
Doelle 386
Dold 175. 178
Dölger 131-2. 153-4.
Dreves 205 [165
Duchesne 149. 238.
Duemmler 245 [447
Duhr 398

Easton 124
Eberz 418
Ehrhard 348
Eisenhofer 410
Eitrem 154
Elbogen 131
Emereau 362
Enlart 235

Feltoe 179. 254. 256
Ferretti 9

Festugière 2
Ficker 309
Flood 318. 322
Fornari 101
Fornaroli 152
Förster 413
Fortescue 32. 34
Franchi de' Cavalieri
Franses 196 [152
Friedländer 276
Friedrich I. von Baden
Fridrichsen 154 [415
Frischkopf 147

Gajard 295
Gamble 24
Gardner 61
Gaspers 384
Gasquet 5
Gastoué 276. 280—1
Gatti 101
Geffcken 86—8
Gerkan 115
Geyer 257
Gihr 50
Gillet 442
Glazebrook 24
Glötz 94
Gnirs 268
Goetz 146
Gorajeb 345
Gougaud 259
Graf, J. H. 75
Graf, R. 358
Graff 270
Grégoire 47
Grenfell 157. 273
Greßmann 84. 145
Griera 57
Grieve 24
Grisar 184
Groningen, v. 107
Grossi-Gondi 58
Grotte 116
G'sell 431
Gudiol 374
Guerrini 183
Gummey 139
Günter 387
Günther 189

Haase 370
Hablitzel 203
Hamack 130
Hammerich 282
Harden 347
Hashagen 403
Hastings 24

Hatch 123
Hausleiter 162
Hautcoeur 236
Heawood 143
Hedenström, v. 419
Heiler 3. 67
Heisenberg 337. 359
Hellinghaus 51
Hempel 111
Hengstenberg 349
Hennecke 140
Heraeus 332
Höck 270
Hodgkin 70
Hoepffner 260
Hofer 324
Hoffmann 204
Holenstein 427
Hönig 417
Hosp 239
Huf 394
Huigens 312
Hunt 157. 273
Huonder 399

Ibiritis 352
Idelsohn 275
Imesch 193

Jackson 118
Jacoby 153
Jacquier 16—7
Jakoby 269
Janin 334
Jones 24. 122
Jonkers 27

Kalmthout, van 294
Kamp, van den 40
Karge 333
Karl 406
Karrer 395
Kaufmann, C. M. 165
Kaufmann, F. 200
Kehren 205
Keil 244. 385
Kieffer 17
Kirmß 70
Kirsch 130. 170. 237
Kißlinger 376
Klawek 156
Klotz 257
Knuchel 64
Koenders 368
Koreczok 371
Kračkovskij 357
Kramp 29—31
Krauss 117

- Krebs 14
 Kroll 158
 Krose 441
 Krüger 201
 Kunz 13a
 Kurthen 316. 325.
 Kurz 382 [327]
- Lager** 390
 Lake 98. 118—9
 Lampen 205
 Lanciani 101
 Lanckoronski 268
 Langer 426
 Laroche 302
 Lau 380
 Lechthaler 311
 Leclercq 25
 Leeuw, van der 60
 Leisegang 83
 Leopold 166
 Leroquais 34
 Leslie 278
 Levison 175
 Lietzmann 114. 141.
 151. 154. 163. 171.
 175. 253. 268
 Linderbauer 257
 Linton 144
 Loisy 68. 79.
 Löw 72
 Ludwig 305
 Lugli 101
 Lugn 66
- Maas** 336
 MacCulloch 24
 Maclean 24
 Machens 423—4
 Mager 396
 Magistretti 446
 Malet 208
 Manser 14. 434
 Marbach 229
 Marina 213
 Marrett 24
 Martin, J.-B. 13
 Martin, Jos. 250
 Marucchi 168
 Matern 383
 Mayer 253. 258
 Meilxet-Bekov 360
 Meisinger 76
 Ménil, du 245
- Merk 35
 Metz 266
 Meyer 329
 Miert, van 373
 Mioni 19
 Mischkowski 93
 Mocquereau 289. 298
 Moffatt 24
 Mohlberg 10. 175. 432
 Molitor 436
 Moreau, de 219
 Morgan 121
 Moricca 255
 Morin 11. 177. 182.
 Most 380 [199. 257
 Müller, A. V. 55
 Müller, J. 397
 Müller, O. 267
 Munier 346
- Nagel 76
 Nestle 85
- Oesterley** 111
 Oliger 247
 Orel 283. 293. 308
 Ott 421. 425
 Otto 70
- Papademetriou** 365
 Paaté 159
 Patterson 95
 Pedrell 296. 323
 Petersen 261
 Pfister 65. 70
 Pisk 313
 Platz 428
 Podevijn 220
 Poggi 39
 Punlet, de 175. 224.
 Pütz 243. 367 [227
 Pyne 314
- Rabotin** 56
 Radermacher 109
 Raeli 315. 319
 Rahmani 37. 343
 Ratti 446
 Reid 24
 Reiners 205
 Reinhardt 86
 Reitzenstein 82—4
 Richstätter 248
 Rindfleisch 422
 Robinson 155
- Roensch 198
 Rottmanner 257
 Rouse 24
 Ruffini 128
- Salaville** 148
 Salenius 149. 252—3
 Sandberger 317
 Sautel 190
 Schäfer 28
 Schaller 44
 Schanz 201
 Scheftelowitz 11
 Schell 438
 Schepens 230. 233
 Schering 310
 Schermann 106. 128
 Schian 270
 Schiffmann 194
 Schmidt 151
 Schneider 108
 Schnütgen 408
 Schönsteiner 378
 Schott 14
 Schreiber 430
 Schubert, v. 195
 Schulz 4
 Schuster 48. 207. 444
 Schütte 241
 Schwer 407
 Seebaß 195
 Seeberg 161
 Seton 247
 Sheldon 120
 Sideridis 363
 Simons 388
 Smijers 320
 Sodar 149
 Soengen 26
 Solleder 193
 Sonnenschein 435
 Souter 257
 Spieß 326
 Sprengler 414
 Springer 243. 367
 Stapper 23. 175. 440
 Steiger 391
 Steinhart 304
 Stiglmayr 197. 220
 Strecker 187. 246
 Studeny 218
 Stuhlfauth 269
 Stutz 130
 Styger 167. 169
- Tenckhoff** 258
 Theobald 193
 Thibaut 339. 340.
 353—6
 Thureau-Dangin 79.
 Thurston 24 [81
 Tierney 100
 Tomek 402
 Totaro 214
 Toutain 69. 90
 Trenholme 138
 Turner 129. 138. 200
 Tyrer 155
- Ungnad** 77
 Uttenweiler 405
- Vaccari** 229
 Vande Velde 46
 Verkade 411
 Verwilt 222
 Villecourt 350
 Vigourel 135
 Vincent 113
 Vivell 257
- Waal, de** 274
 Wagner 271
 Waldeyer-Hartz, von
 Walterscheid 99 [416
 Weinreich 64. 66. 107
 Weitzel 330
 Wellesz 364
 Wetter 82. 131
 Widmann 321
 Wiedemann 381
 Wilamowitz 157
 Wildhagen 188
 Wilmart 6. 133. 181.
 198. 206. 215. 245
 Wilms 372
 Wilpert 174
 Wilson 175
 Wittig 439
 Witzel 78
 Wolf 272. 300
 Wolkan 307
 Wuescher-Becchi 375
 Wyels, de 212
 Wymann 400
- Young** 262—4
Ziwsa 198
 Zoepfl 377. 392—3

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

PB-07520
5-45
C

A1430.2

BV
170
J3
1973

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

A 1430.2



